

**LA FORÊT SOUHAITÉE : UNE RÉPONSE À LA NON-ACCEPTABILITÉ SOCIALE
DES ACTIVITÉS DE COUPE EN FORÊT BORÉALE ?
Réflexions préliminaires**

Rapport présenté à :

La Conférence régionale des élus du Saguenay–Lac-Saint-Jean

et

au Ministère des Ressources naturelles du Saguenay–Lac-Saint-Jean

Par :

Nicole Huybens, Ph.D.

et Peggy Henry, éco-conseillère, M.sc

Juin 2013



**Consortium
de recherche
sur la forêt boréale
commerciale**

UQAC
UNIVERSITÉ DU QUÉBEC
À CHICOUTIMI

REMERCIEMENTS

Nous tenons à remercier la Conférence régionale des élus du Saguenay-Lac-Saint-Jean et le Ministère des Ressources naturelles du Saguenay-Lac-Saint-Jean pour leur confiance et leur support financier. Sans leur appui, nous n'aurions pas pu approfondir la question de la non-acceptabilité sous un angle aussi philosophique et innovant.

Nous remercions très chaleureusement M. Daniel Lord pour son soutien indéfectible, Mme Nicole Bouchard pour ses conseils avisés et M. Daniel Jean pour la relecture attentive des textes et les traductions.

Avertissement

Tous les auteurs pour lequel le lecteur trouvera une note en bas de page ont été cités par d'autres auteurs ou font partie de notre réservoir de sens habituel. Ils n'ont pas été lus pour les besoins de ce rapport, c'est pourquoi leurs références ne se trouvent pas en médiagraphie. Les médiagraphies suivent chaque chapitre. Le chapitre 1 Méthodologie fait référence à deux auteurs seulement cités en bas de page.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements	1
Table des matières	2
Introduction	4
1. Méthodologie	6
2. L'acceptabilité sociale	8
2.1 Un concept difficile à définir	8
2.2 Entre les enjeux locaux et les enjeux globaux	12
2.3 Les raisons de l'acceptabilité sociale ou de son absence	17
Conclusion	21
Médiagraphie : acceptabilité sociale.....	23
3. Le développement	25
3.1. Le développement, synonyme de progrès et de croissance ?	26
3.2. Le développement est-il souhaitable ?	27
3.3. L'environnement et le développement	29
Médiagraphie : le développement.....	32
4. La nature	33
Introduction	33
4.1 Nature et culture	34
4.2 Le sens des mots.....	41
4.2.1 La nature.....	42
4.2.2 L'environnement	45
4.2.3 Mais ce n'est pas si simple !	46
4.2.4 D'autres mots ?.....	50
Médiagraphie : La nature	59
5. Sciences, techniques, éthique et arts	61
Introduction	61
5.1 Nature et science	62
5.1.1 La vérité	63
5.1.2 Un objet, un sujet ?	69

5.1.3	Le laboratoire.....	71
5.1.4	L'utilité.....	74
5.2	Nature et technique.....	75
5.2.1	Des outils pour s'approprier le monde.....	75
5.2.2	Des outils pour rendre la nature plus efficace.....	77
5.2.3	Le propre de l'homme	79
5.3	Nature et éthique	81
5.3.1	Confusions catégorielles.....	81
5.3.2	L'homme et la nature : éthique de l'environnement	84
5.4	Nature et arts.....	88
5.4.1	L'être de la nature	89
5.4.2	La mystique et le sublime	90
5.4.3	Se défendre de la technique.....	92
	Médiagraphie : sciences, techniques, éthique et arts.....	94
6.	La forêt souhaitée.....	97
6.1	Le « pourquoi radical » de la non-acceptabilité sociale.....	98
6.2.	Des finalités éthiques signifiantes pour éclairer les décisions collectives en lien avec la nature.....	99
6.3.	Jeter les bases du concept de « forêt souhaitée »	101
6.3.1.	Une vision	102
6.3.2	La science a sa juste place	102
6.3.3	La Nature doit être comprise dans tous ses sens	104
6.3.4	Aimer ce que nous sommes et lutter contre notre propre barbarie	105
6.3.5	Le partenariat avec la nature représente une éthique de l'environnement contemporaine et souhaitable.....	106
6.3.6	La non-acceptabilité sociale est une opportunité et pas un fléau à éradiquer !	108
6.3.7	Se METTRE d'accord est un choix laborieux	110
6.3.8	Nous ne partons pas de rien.....	111
	Médiagraphie : forêt souhaitée	112
	Conclusion	113

Introduction

Le phénomène social de non-acceptabilité sociale de toutes sortes de projets de développement semble se généraliser. Même des projets comme celui de la centrale hydroélectrique de Val-Jalbert qui semble avoir les caractéristiques d'un projet co-construit, géré par des organismes communautaires, en lien avec une communauté autochtone et dont les retombées sont régionales a fait l'objet d'une contestation inattendue et fort visible dans les médias.

Plutôt que d'y voir l'expression d'une mauvaise volonté et de comportements mal intentionnés de l'un ou de l'autre acteur, nous nous interrogeons sur les fondements même de la non-acceptabilité sociale, avec la certitude que « obtenir l'acceptabilité sociale » n'est pas la réponse à rechercher face à une contestation qui semble pour les uns déraisonnable et pour les autres si évidente et importante.

Nous voulons interpréter autrement un phénomène social qui ne trouve pas de porte de sortie ou qui se répète, lui donner du sens. Les interprétations les plus souvent entendues font état de la mauvaise foi de l'autre, de son manque d'information ou de sa volonté avérée de contester tout développement quel qu'il soit, de sa volonté injustifiable de faire plus de profit... Il doit exister fort peu d'acteurs qui vont dire d'eux-mêmes qu'ils sont de mauvaise foi !

Pour baliser le chemin qui devrait permettre de mieux comprendre le phénomène social dans son essence et dans sa signification, nous proposons dans un premier temps de faire une revue de littérature pour tenter de fonder le concept de « forêt souhaitée » qui devrait, selon nous, permettre de prendre des décisions d'aménagement forestier les plus pertinentes possibles par rapport aux préoccupations sociales contemporaines en lien avec le développement humain et la relation à la nature. Et c'est l'objet de ce rapport.

Nous ne pensons pas pouvoir proposer de « comment » efficace sans nous être posé la question d'un pourquoi radical et d'avoir posé une finalité éthique structurante. C'est

pourquoi nous avons délibérément axé cette recherche bibliographique exploratoire sur les pourquoi. Le « comment » obtenir l'acceptabilité sociale fait l'objet d'une littérature dont nous rendons compte dans le chapitre qui lui est consacré. Mais si les conseils prodigués fonctionnent dans certains cas, il est clair que dans d'autres ces modes opératoires se montrent parfois même contre-intuitifs : le fait de discuter en public d'une problématique la grossit et le débat public contribue à la polarisation des avis qui ne trouvent pas d'autre porte de sortie qu'une décision par arbitrage. Le dernier chapitre propose des « comment » penser la forêt souhaitée, cependant cela reste une réflexion théorique. Il s'agit de prendre le cas particulier des problématiques forestières pour amorcer une discussion sur ce que l'on pourrait bien faire de la non-acceptabilité sociale dans ce contexte.

1. Méthodologie

Le présent travail n'a pas pour but (pas encore) de répondre à la question de savoir à quoi devrait ressembler une forêt souhaitée, mais de baliser le chemin qui permettra aux acteurs impliqués ou intéressés par l'aménagement forestier d'y répondre ensemble de manière plus complexe, plus consciente et plus responsable.

Ce travail est donc préliminaire ou plutôt exploratoire : il s'agit d'une recherche bibliographique sur différents termes et concepts qu'il nous semble a priori important d'éclairer pour envisager par la suite des dialogues sociaux plus explicites sur toutes sortes de présupposés qui sont très rarement discutés comme démontrés dans la thèse de Huybens (2010)¹.

Le travail devrait servir de base pour une recherche ultérieure praxéologique (en lien direct avec une pratique) pour valider ou invalider les différentes hypothèses que la recherche documentaire aura soulevées. Il pourrait également servir à l'élaboration de questionnaires ou de guide d'interviews dans une approche plus classique de recherche. Enfin et comme tel, il permet aussi de mieux comprendre les discours des uns et des autres au-delà de leur contenu explicite.

Pour faire la recherche, nous sommes partis de mots clés ou concepts. « Concept », du latin *cum capere* signifie « prendre avec », c'est-à-dire résorber la multiplicité dans l'unité, ramasser le divers dans l'unique, effectuer une synthèse qui s'acquitte de l'hétérogénéité des faits et en permet alors l'identification (Dulau, 2008, p. 19)². Les concepts sont donc des amalgames de toutes sortes d'idées, ce que nous oublions le plus souvent. Nous prenons pour acquis qu'ils désignent un élément du réel indépendamment du regard de l'observateur.

¹ Huybens, N. (2010) *Penser dans la complexité la controverse socio-environnementale sur la forêt boréale du Québec pour la pratique de l'éco-conseil*, thèse de doctorat, Université de Montréal.

² Dulau P. (2008). *Heidegger pas à pas*, Paris, Ellipses.

Nous nous situons donc dans le cadre d'une revue de littérature exploratoire orientée vers des concepts que nous pensons a priori fondamentaux. Nous retirons cette croyance de notre propre pratique des controverses socio-environnementales. Mais évidemment, la confrontation avec des situations pratiques (par exemple, la problématique caribou) permettra d'en valider ou d'en invalider la pertinence, autant que de la peaufiner et de la faire évoluer en même temps qu'évoluent les représentations sociales contemporaines liées à l'utilisation des espaces naturels par les humains pour assurer leur développement.

Les concepts « acceptabilité sociale », « développement » et « Nature » sont décortiqués dans ce travail sur base d'une revue de littérature réalisée dans les banques de données de l'UQAC. « Nature » est un concept si complexe que nous en avons fait deux chapitres (4 et 5).

Cette revue de littérature se situe comme un moment dans une démarche plus large de recherche de type exploratoire, constructiviste et herméneutique (centrée sur le sens, la signification des phénomènes). Les disciplines mobilisées sont principalement la philosophie et l'anthropologie, mais elles peuvent aussi faire des incursions dans la sociologie et les sciences de la nature. Il s'agit donc d'une recherche multidisciplinaire.

Nous avons rédigé les différentes parties de ce document en articulant les informations abondantes recueillies dans une synthèse articulée. Nous présentons dans le chapitre 2, une synthèse des articles lus sur l'acceptabilité sociale et dans le chapitre 3, ceux portant sur l'idée de développement. Les chapitres 4 et 5 portent sur la nature et les nombreux concepts associés. Enfin, dans le chapitre 6 nous avons tenté de proposer des pistes exploratoires pour penser la forêt souhaitée.

2. L'acceptabilité sociale

Rédaction : Peggy Henry.

La notion d'acceptabilité sociale a fait irruption dans le paysage québécois il y a quelques années, avec l'opposition de plus en plus fréquente aux différents projets de développement industriel et de gestion des ressources naturelles. Actuellement, le développement de plusieurs projets est retardé, voire abandonné, en raison de la forte contestation : exploitation des gaz de schiste, projets pétroliers à Haldimand (Gaspésie) et dans le golfe St-Laurent, port méthanier de Rabaska, projet immobilier au parc national du Mont-Orford, etc. Le concept d'acceptabilité sociale est depuis présenté comme un enjeu crucial pour assurer la réalisation d'un projet. Les conférences, les forums et les formations sur la question se multiplient, organisés à la fois par les firmes de consultants, les groupes écologistes et les universités. Du côté de la littérature scientifique, le mot-clé est de plus en plus fréquent, mais une part significative de celle que nous avons consultée s'intéresse au développement de parcs éoliens (6 documents sur 16 consultés). Malgré le peu d'études s'adressant spécifiquement à la question de la contestation de l'aménagement forestier (Rousseau, 2008), la littérature sur la gestion de l'énergie et des ressources naturelles, la nouvelle technologie ainsi que celle traitant de façon plus générale l'acceptabilité sociale nous permet de comprendre davantage ce concept d'actualité.

2.1 Un concept difficile à définir

Le terme « acceptabilité sociale » est utilisé dans la littérature de différentes sciences sociales telles que l'anthropologie, l'économie, la politique et les mathématiques. Bien que dans les années 60 il ait commencé à apparaître dans le vocabulaire lié à la gestion des ressources naturelles (Poirier, 2010), ce n'est que tout récemment que la littérature sur le sujet se fait plus abondante (Saucier *et al.*, 2009).

Les définitions divergent parfois grandement. Les auteurs Fortin et Fournis (2011) le présentent comme un processus, celui de « l'évaluation cognitive et normative de l'impact [d'un] projet sur la société locale » (p.7). Cette définition s'approche de celle de Rousseau (2008), qui considère l'acceptabilité sociale comme un jugement, basé sur des valeurs et influencé par des références personnelles et des normes sociales, et s'inscrivant dans un processus de comparaison avec des alternatives. L'auteure fait référence à une forme de tolérance des individus vis-à-vis une condition ou une situation. Saucier *et al.* (2009) montre toutefois que l'acceptabilité sociale est un construit social, qui découle de l'interaction entre les parties prenantes d'un projet, et non un simple amalgame d'avis individuels.

L'acceptabilité sociale se construirait donc avec des acteurs multiples. Caron-Malenfant et Conraud (2009) considèrent que ce sera le résultat d'un processus organisé : « les parties concernées construisent ensemble les conditions minimales à mettre en place, pour qu'un projet, programme ou politique s'intègre harmonieusement, et à un moment donné, dans son milieu naturel et humain. » (p.14) Cette définition beaucoup plus « opérationnelle » sous-entend que l'acceptabilité sociale peut s'obtenir. Elle rejoint en ce sens le terme « permis social d'opération », souvent utilisé dans le domaine de la gestion comme synonyme de l'acceptabilité sociale (Beaulieu, 2013), notamment avec les projets de développement minier. Le permis social d'opération est à la fois un objectif à atteindre et un ensemble de normes ou de bonnes pratiques à suivre (Prno et Slocombe, 2012) pour une entreprise qui souhaite démarrer ou poursuivre ses activités dans une communauté. Le terme est ainsi utilisé pour rendre le concept plus concret, voire technique.

Cette notion qui fait si souvent les manchettes peut donc signifier un processus, le résultat d'un processus, un objectif, un jugement, un construit social et un ensemble de normes et de bonnes pratiques. Poirier (2010) révèle deux confusions parmi différents auteurs qui complexifient la compréhension du terme. D'abord, la littérature scientifique anglophone utilise généralement « social acceptance », dont la traduction exacte serait « acceptation sociale ». Entre les mots « acceptance » et « acceptability », l'auteure dénote une différence

fondamentale. Alors que l'« acceptance » représente l'acte de consentir à quelque chose d'offert, « acceptability » signifie la satisfaction à des valeurs et à des normes. Elle distingue donc « l'acceptation sociale », qui découle d'un jugement de fait, de « l'acceptabilité sociale », un jugement de valeur, ce que ne font pas tous les auteurs, tant les anglophones que les francophones. La deuxième confusion provient de l'amalgame entre l'acceptabilité sociale et l'acceptabilité du risque. Dans le dernier cas, le terme fait référence à l'acceptabilité de la « probabilité d'occurrence qu'un événement néfaste (pour l'environnement, la santé, l'économie, etc.) se produise » (Poirier, 2010, p.53). L'acceptabilité sociale est à considérer dans un sens plus large, car l'auteure semble estimer que ce sont les impacts qui font l'objet de l'acceptabilité, soit « l'ensemble des conséquences positives et négatives qu'un événement peut produire sur différentes composantes » (*ibid.*, p.53). Elle différencie ainsi, par exemple, l'acceptabilité d'un risque issu d'une nouvelle technologie par rapport à l'acceptabilité du développement de cette technologie.

Si les auteurs ne s'entendent pas sur ce que signifie le concept, est-il au moins possible d'identifier un enjeu d'acceptabilité sociale? Selon Rousseau (2008), c'est plutôt par son absence que l'on peut constater un tel enjeu, en raison des réactions d'opposition. Le silence d'une population peut indiquer une acceptation, ce qui est une pensée très répandue, mais l'absence de résistance peut aussi être causée par un manque de moyens de communication pour exprimer l'insatisfaction sociale (Hoss et Brunson, 2000, dans Rousseau, 2008). Puisque l'acceptabilité sociale se construit lors d'un processus selon Caron-Malenfant et Conraud (2009), ces auteurs proposent quant à eux des caractéristiques d'une situation se prêtant à une telle démarche. D'abord, il y a l'introduction d'un changement :

En général, un projet qui n'est pas perçu comme ayant un impact sur le statu quo, tel qu'évalué par les parties intéressées, c'est-à-dire qui implique la continuité des pratiques connues et privilégiées depuis longtemps, ne requiert pas qu'on se penche sur son acceptabilité sociale. [Une] première exception apparaît lorsque les pratiques ou les choix du passé sont remis en question par des membres d'une société donnée et qu'une réforme s'impose. [La] seconde exception, c'est la mise

en évidence du statu quo, c'est-à-dire la délibération et la consultation autour de celui-ci. (p.17)

Pour qu'il y ait un enjeu d'acceptabilité sociale, un élément de nouveauté tel un projet de développement ou une nouvelle réflexion questionnant une situation habituelle (statu quo) doit donc être constaté, en plus de quelques autres caractéristiques : l'implication de deux intérêts divergents ou plus, le niveau d'intérêt soulevé par le projet et finalement la possibilité de questionner les choix à faire (*ibid.*). Puisque Caron-Malenfant et Conraud considèrent l'acceptabilité sociale comme le résultat d'un processus où les parties prenantes peuvent influencer les décisions, la dernière caractéristique semble très cohérente avec leur définition, mais pas nécessairement avec les autres définitions que nous avons présentées.

Plusieurs auteurs rappellent que l'acceptabilité sociale est complexe et intangible (Caron-Malenfant et Conraud, 2009; Rousseau 2008). Le seuil entre ce qui est acceptable ou non n'est pas défini. Néanmoins, Thomson et Boutilier (2011, cité dans Prno et Slocombe, 2012) ont identifié quatre niveaux de permis social d'opération pouvant être délivrés par une communauté, soit le rejet du projet, l'acceptation, l'approbation et l'identification psychologique avec le projet. Il n'y a toutefois pas de moyen de mesurer ou d'indiquer clairement où se trouve la limite entre un niveau de permis et un autre.

Parmi les autres dimensions importantes du concept d'acceptabilité sociale, l'aspect évolutif est mis de l'avant. Selon Caron-Malenfant et Conraud (2009), l'acceptabilité sociale est complexe et volatile : il n'est pas possible d'en prédire la durée. Rousseau (2008) rappelle qu'un jugement évolue en réponse à une multitude de facteurs, et le contexte temporel en fait partie. Wolsink (2007, dans Wüstenhagen *et al*, 2007) constate plutôt un modèle récurrent de l'évolution de l'acceptabilité sociale d'un projet dans les communautés. L'acceptabilité serait relativement élevée lors de la planification et une fois le projet développé et fonctionnel, alors que la phase d'implantation est sujette à une baisse de cette acceptabilité, formant ainsi une courbe de niveau de satisfaction sociale en forme de « U ». L'acceptabilité sociale ne serait donc pas figée dans le temps.

Nous avons jusqu'à présent survolé les principales définitions du terme, sans toutefois aborder les acteurs qui « construisent » cette acceptabilité sociale. Non seulement la notion « d'acceptabilité » est sujette à confusion, mais le volet « social » est également peu clair (Fortin et Fournis, 2011). Malgré les figures variées qui le compose (riverains, citoyens, associations ou populations locales), dans son ensemble « le social désigné semble être l'acteur, individuel ou collectif, qui s'inscrit à l'échelle locale et qui, dans la forme idéale, prend part à la délibération, ou du moins doit être associé à la planification territoriale et à la conception du projet. » (*ibid.*, p.3) Alors que cette description du social fait référence à un enjeu local, est-ce que c'est le cas de toutes les situations liées à un enjeu d'acceptabilité sociale?

2.2. Entre les enjeux locaux et les enjeux globaux

Wolsink (2000, dans Saucier *et al.*, 2009) a identifié quatre catégories d'opposition à un projet éolien en fonction des causes énoncées pour le refuser. L'auteur distingue la perception de la filière éolienne en général et celle du projet spécifique (voir Tableau 1). Alors qu'un individu peut avoir une opinion positive du développement éolien, il peut aussi se positionner contre un projet particulier pour trois raisons : la proximité du projet (syndrome NIMBY³), un changement de perception du risque à la suite d'un débat public et l'appréhension des impacts pour le projet spécifique. Autrement, un individu peut s'opposer simplement parce qu'il perçoit négativement la filière éolienne, et donc s'oppose au projet particulier par principe. Wolsink ne présente toutefois pas d'autres positions possibles, par exemple, s'il existe des individus ayant une perception positive d'un projet, mais ayant une perception négative de la filière éolienne en général. Il présente uniquement les catégories d'opposition à l'échelle locale.

³ Le syndrome NIMBY (Not In My BackYard), également appelé syndrome « pas dans ma cour » en français, est une expression utilisée pour désigner l'opposition de riverains à un projet en raison de sa proximité avec leur lieu de vie. Il est perçu comme pouvant modifier de façon réelle ou supposée leur cadre de vie.

Tableau 1 : Catégories d'opposition à un projet éolien

Catégories d'opposition	Perception	
	Énergie éolienne	Projet spécifique
Type A	Positive	Négative (pas dans ma cour)
Type B	Négative	Négative (opposition de principe qui se répercute sur des projets spécifiques)
Type C	Positive	Négative (changement de la perception du risque à la suite d'un débat public)
Type D	Positive	Négative (impacts appréhendés d'un projet spécifique)

Source : Wolsink, 2000 dans Saucier *et al.*, 2009, p. 33

Néanmoins, ce même auteur reprochera plus tard à certains chercheurs de n'étudier lors d'un conflit environnemental entourant un projet que la contestation locale. La littérature sur les problèmes d'opposition à l'implantation d'infrastructures révèle pourtant que les objectifs des promoteurs et des politiques établies par les gouvernements sont également contestés (Wolsink, 2010). Dans son article, Wolsink compare trois nouvelles politiques environnementales implantées récemment aux Pays-Bas : les politiques sur le développement de l'énergie éolienne, sur la gestion de l'eau et sur la gestion des matières résiduelles et des déchets. Bien que ces politiques soient globalement assez bien acceptées, des projets qui y sont liés font l'objet d'une acceptabilité variable auprès des communautés affectées. Le questionnement sur la pertinence d'un projet est rapidement considéré par les gouvernements comme de la résistance, en opposition avec l'intérêt public représenté par les politiques établies (*ibid.*).

Wüstenhagen *et al.* (2007) font également la distinction entre les enjeux globaux et locaux de l'acceptabilité sociale (nommée « social acceptance »), mais les distinguent en trois dimensions, largement citées dans la littérature québécoise (voir notamment Beaulieu, 2013; Conseil patronal de l'environnement du Québec, 2012; Poirier, 2010) :

- L'acceptation socio-politique : l'acceptation des technologies et des politiques mises en place, autant par le public et les principales parties prenantes;
- L'acceptation de la communauté : l'acceptation des installations, des promoteurs et des investisseurs par les résidents, les élus et les autres parties prenantes locales;
- L'acceptation des marchés : les investisseurs et l'industrie acceptent d'investir dans le développement et la mise en marché du produit, les consommateurs achètent le produit et acceptent son prix, etc.

Poirier (2010) fait remarquer toutefois que selon le sens donné à chacune des dimensions, les deux premières devraient plutôt être considérées comme de l'acceptabilité socio-politique et de l'acceptabilité de la communauté, car elles font référence à des jugements de valeur. La dernière dimension est bel et bien de l'acceptation, puisque cela revient davantage à du jugement de fait. La notion d'acceptabilité sociale colle à la fois mieux à la dimension plus globale qu'est l'acceptabilité socio-politique et à la dimension locale qu'est l'acceptabilité par la communauté.

Selon Caron-Malenfant et Conraud (2009), l'acceptabilité sociale est collective et plurielle, c'est-à-dire que « l'intérêt général a préséance sur l'intérêt personnel ou privé, et plusieurs intérêts peuvent être reconnus comme recevables » (p.15). Cette caractéristique représente l'acceptabilité sociale idéale à l'issue d'un processus démocratique. Toutefois, il est courant que des autorités locales aux prises avec une controverse environnementale rejettent simplement certains points de vue. L'opposition locale est souvent perçue comme l'expression du syndrome NIMBY (Wolsink, 2010), qui consiste à poursuivre des intérêts personnels au détriment des besoins d'une grande partie de la population (Glenna, 2010). Les politiques déterminées par les gouvernements et proclamées comme défendant l'intérêt général dans lesquelles s'inscrivent les projets contestés font également l'objet des critiques de l'opposition locale (Wolsink, 2010). Ce même auteur a constaté que des parties prenantes locales, sceptiques face à un projet, proposaient souvent des alternatives qui cadraient beaucoup mieux dans les objectifs des politiques environnementales qui justifiaient l'implantation du projet original. Un enjeu d'acceptabilité social ne peut donc pas être réduit

à un simple débat entre l'intérêt général défendu par les élus et les intérêts individuels des particuliers.

Saucier *et al.* (2009) présente deux approches éthiques soutenant l'argumentaire des parties prenantes d'une controverse entourant un projet de développement, issues des visions de la justice d'inspiration utilitariste ou kantienne. L'approche utilitariste consiste à rechercher « le plus grand bonheur du plus grand nombre, chacun compte pour un ». Une action est considérée moralement juste lorsqu'elle procure un maximum d'avantages à une majorité des membres d'une société. La valeur d'un projet de développement est donc considérée en fonction d'un calcul de ses conséquences positives et négatives. Les décideurs qui intègrent cette vision utilitariste réfléchiront par exemple à savoir dans quelle mesure les avantages, comme les retombées économiques, peuvent compenser les inconvénients, tels que les impacts environnementaux. Un projet industriel sera considéré acceptable si les avantages pour la collectivité (intérêt général) paraissent plus importants que les inconvénients et les risques que devront assumer des individus touchés par ces impacts.

La deuxième approche accorde plus d'importance aux motifs d'une action qu'à ses résultats : la notion du devoir entre ici en jeu. La prise de décision doit plutôt reposer sur des principes ou des normes énoncées *a priori*, et non sur un calcul des conséquences de cette décision. Les auteurs expliquent ainsi que selon cette vision, un projet sera rejeté s'il ne respecte pas les principes mis de l'avant pour s'assurer de sa viabilité sur les plans économique, social et environnemental. Ainsi, un projet industriel ne pourra pas être justifié pour ses retombées économiques (conséquences), si ses impacts écologiques à l'échelle locale sont importants, car il sera jugé non acceptable à l'égard du respect des principes environnementaux. Aussi, à l'inverse de l'utilitarisme, « la détermination de l'acceptabilité ne dépend pas d'une évaluation des circonstances au cas par cas mais de l'application de principes et de normes d'application universelle (*ibid.*, p.52).

Alors que Glenna (2010) expose lui aussi le rôle des théories de la justice dans la controverse concernant un nouveau règlement sur l'eau pour les municipalités environnant la ville de New York, il oppose plutôt l'utilitarisme aux théories des droits (rights theories), selon lesquelles les bénéfices d'une action surpassant ses impacts ne compensent pas pour le non-respect des droits individuels (Thompson, 1997, dans Glenna, 2010). Cette deuxième vision de la justice met l'accent sur l'intérêt particulier plutôt que sur l'intérêt de la majorité. Aux États-Unis, la dualité de ces approches en matière de justice fait même partie de la Constitution :

Alors que la Constitution des États-Unis octroie d'importants droits de propriété aux propriétaires privés, elle fournit également au gouvernement le pouvoir de prendre ou de condamner la propriété pour cause d'utilité publique sans le consentement du propriétaire à condition qu'une juste indemnisation soit prévue⁴ (Randolph, 2004, cité dans Glenna, 2010, p.89-90).

Dans la controverse sur le règlement de l'eau, la minorité qui devait subir les conséquences de ce nouveau projet ressentait une grande injustice et souhaitait prendre une plus grande part au processus décisionnel. Le conflit s'est calmé lorsque les municipalités ont obtenu des compensations financières et un droit de participation à l'élaboration du règlement (Glenna, 2010).

Le sentiment d'iniquité dans la prise de décision est souvent présent dans les enjeux d'acceptabilité sociale et les auteurs proposent d'impliquer davantage les parties prenantes dans le processus afin d'augmenter sa légitimité (Glenna, 2010; Saucier *et al.*, 2009; Wolsink, 2010). Cependant, les nombreuses causes identifiées d'un enjeu d'acceptabilité sociale ne permettent pas de supposer qu'il s'agisse d'une solution valable ou pertinente pour toutes les situations.

⁴ Traduction libre de : « While the U.S. Constitution provides significant property rights to private landowners, it also provides government with the power of eminent domain to take or condemn property for a public purpose without the consent of the owner as long as just compensation is provided ».

2.3. Les raisons de l'acceptabilité sociale ou de son absence

C'est plutôt l'observation d'un conflit où il y a absence d'acceptabilité sociale qui permet à plusieurs auteurs de proposer des causes de l'acceptabilité sociale.

Pasqualetti (2011) a comparé quatre projets éoliens à des endroits différents (près de Palm Springs et Cape Cod aux États-Unis, à Oaxaca au Mexique et à l'île de Lewis en Écosse) afin de comprendre la résistance publique à de tels projets. Cinq problèmes limitant l'acceptabilité sociale des éoliennes sont identifiés :

- L'immobilité : le site d'un parc éolien est choisi en fonction des conditions qui permettent d'exploiter convenablement cette énergie. L'ajustement de l'emplacement et du nombre de turbines afin de s'harmoniser avec l'environnement et le contexte social et culturel se font difficilement sans sacrifier la productivité.
- L'immutabilité : « cela fait partie de la nature humaine de croire que les paysages avec lesquels nous sommes les plus familiers, ceux qui nous permettent de subvenir à nos besoins et nous procurent un grand confort, ne seront pas sujets à changement au fil du temps.⁵ » (*ibid.*, p.914) L'implantation d'un parc éolien peut toutefois briser cette impression réconfortante d'immutabilité.
- La solidarité : l'auteur ne semble pas faire référence ici tant aux liens qui unissent les hommes mais plutôt à la relation entre l'homme et les paysages. Les paysages ne devraient pas être considérés comme de simples territoires inoccupés et devraient être respectés pour le lien qui les unit à l'homme.
- L'imposition : les projets sont perçus comme l'idée d'un autre, pour le bénéfice et le profit de quelqu'un d'autre.

⁵ Traduction libre de : « It is part of the human condition to believe that the landscapes with which we are most familiar, those that provide both our livelihoods and our greatest comfort, will not change over time. »

- Le lieu : les projets éoliens sont souvent considérés comme des menaces pour l'identité du lieu. Ils interfèrent avec l'attachement des gens pour le lieu, un lien affectif qui provient notamment du confort ressenti par rapport à ce qu'un lieu est, et non par rapport à ce qu'il pourrait devenir.

Le manque de pouvoir face à un projet (immobilité et imposition) ainsi que la puissance symbolique du lieu où celui-ci est planifié (immutabilité, solidarité et lieu) semblent résumer les causes de l'opposition aux projets éoliens étudiés par Pasqualetti. Pour l'auteur, la mobilisation contre l'implantation de tels parcs est en fait une réponse à la menace qu'ils font peser sur le mode de vie des membres des communautés affectées.

L'aspect symbolique du lieu où est planifié le projet de développement n'influence pas seulement l'opposition aux parcs éoliens. Smith *et al.* (2012) affirment que la prise en compte par les autorités de la signification de la forêt pour la communauté locale facilite l'acceptabilité sociale de ses plans de gestion de la forêt publique. Ces auteurs ont identifié à partir de la littérature sept types de signification que les individus peuvent accorder à un endroit : l'identité personnelle, l'identité familiale, l'identité communautaire, l'efficacité personnelle, l'expression de soi, la signification économique et la signification écologique. Les trois premiers types font référence à la façon dont un individu croit que le lieu (dans ce cas-ci, la forêt publique) contribue à son identité personnelle, à celle de sa famille et de sa collectivité. L'efficacité personnelle est plutôt liée à la signification des expériences positives vécues dans ce lieu. Le cinquième type de signification fait référence à la façon dont un lieu particulier permet à l'individu de s'exprimer. Et finalement, les significations économiques et écologiques représentent le niveau de dépendance de l'économie locale ou de l'écosystème régional envers la forêt publique, toujours selon les perceptions de l'individu. Selon l'importance accordée à ces différentes significations de la forêt locale, les membres d'une même communauté ont des attentes différentes à propos de l'aménagement de cette

ressource naturelle. Smith *et al.* ajoutent que le capital social⁶ d'une communauté serait aussi un facteur important de l'acceptabilité sociale. Les informations concernant la planification et l'aménagement provenant de sources de confiance telles que des proches, des groupes d'appartenance (église, associations) et des médias locaux peuvent influencer les préférences des individus (Smith *et al.*, 2012). Cependant, les auteurs abordent l'importance du capital social pour l'acceptabilité sociale en termes de diffusion des informations concernant les plans de gestion de la ressource. Ils n'ont pas étudié la question à savoir comment le capital social pouvait influencer la signification du lieu selon les sept types présentés.

Côté (dans Feurtey *et al.*, 2008) a identifié neuf facteurs constitutifs de l'acceptabilité sociale des projets de développement : l'attitude initiale dans l'opinion publique, le cadre institutionnel d'implantation de la filière, les impacts et les retombées du projet, l'origine du projet et son niveau de contrôle local, la légitimité du processus, l'équité de la décision, le capital social et l'historique du territoire. Le Tableau 2 présente ces facteurs de l'acceptabilité sociale répartis selon quatre dimensions. Les dimensions de la filière (ou le secteur d'activité) et du projet spécifique font la distinction entre les enjeux globaux et les enjeux locaux, de la même façon que Wüstenhagen *et al.* (2007) avec l'acceptabilité socio-politique (enjeux globaux) et l'acceptabilité de la communauté (enjeux locaux). Les caractéristiques du milieu social incluent le capital social identifié par Smith *et al.* (2010), ainsi que l'historique du milieu en termes de controverse. Finalement, le processus décisionnel est également une dimension de l'acceptabilité sociale.

⁶ Le capital social se définit comme un « capital dont le stock est constitué des réseaux, des normes et des valeurs partagées garantissant la cohésion sociale et le maintien des systèmes culturels. » (Office québécois de la langue française, 2010)

Tableau 2 : Facteurs constitutifs de l'acceptabilité sociale

Dimensions	Facteurs constitutifs
Filière	Attitude initiale
	Cadre institutionnel
Projet	Impacts
	Retombées
	Origine et contrôle local
Processus décisionnel	Légitimité du processus
	Équité de la décision
Caractéristiques du milieu social	Capital social
	Historique du territoire (projet controversé)

Source : Feurtey, 2008, p. 40

La manière dont se déroule la prise de décision d'un projet est effectivement un élément soulevé de façon récurrente dans la littérature (Caron-Malenfant et Conraud, 2009; Wolsink, 2010; Saucier *et al.*, 2009; CPEQ, 2012). Les théories de la justice présentées par Saucier *et al.* (2009) et identifiées dans le conflit étudié par Glenna (2010) démontrent l'opposition entre différentes visions de la justice. Le projet de règlement de gestion de l'eau à New York n'était pas acceptable selon les riverains et les autorités locales, car il était perçu comme injuste. Glenna conclut qu'un conflit éthique, issu de différentes visions de la justice, peut être ainsi à l'origine d'une controverse environnementale. Le conflit s'est apaisé lorsque cette problématique a été discutée et a fait l'objet d'une entente (*ibid.*).

Les causes ou les facteurs liés à une situation de non-acceptabilité sociale sont donc nombreux. Cependant, les différents acteurs d'une controverse environnementale n'ont souvent pas la même façon de définir le problème qui fait l'objet de non-acceptabilité (Saucier *et al.*, 2009; Rousseau, 2008). La représentation de ce problème est souvent l'enjeu même du conflit (Saucier *et al.*, 2009). Ces auteurs citent Limoges et al. (1993) à cet égard : « on assiste fréquemment à des inversions de valorisation : ce qui pour les uns apparaît partie du problème [...], pour d'autres fait partie de la solution, ou encore se révèle totalement absent du discours. » (dans Saucier *et al.*, 2009, p. 46). Selon Raulet-Croset

(1998), il n'existerait pas de véritable consensus, car les éléments principaux de la situation tels que les « risques » ou la « nature » prennent des significations différentes qui rendent impossible le « cadrage » du problème, un préalable à la collaboration entre les parties prenantes opposées (dans Cecchini, 2009).

Conclusion

Si la définition du concept d'acceptabilité sociale semble si peu évidente, il est probable que les solutions simples soient également peu appropriées. Lors du refus d'un projet de développement par des membres d'une communauté, le syndrome NIMBY est souvent évoqué pour expliquer cette opposition. Ce syndrome est « associé par plusieurs à la montée de l'individualisme et à l'égoïsme des citoyens préoccupés davantage par leur intérêt personnel que par l'intérêt collectif. » (Saucier *et al.*, 2009, p.46) La littérature remet de plus en plus en doute cette supposition (Wolsink, 2010; Wüstenhagen *et al.*, 2007; Pasqualetti, 2011). Selon Cowell *et al.* (2011), les compensations financières sont souvent perçues par les promoteurs et les autorités comme pouvant faciliter l'acceptabilité sociale puisqu'elles visent à substituer les inconvénients du projet de développement par un prix approprié. Ce type d'argument assume que la résistance à un projet est justifiée par des intérêts personnels de membres de la communauté locale. Les auteurs rappellent toutefois que les différents avantages et inconvénients résultants d'un projet comme les changements au paysage, les impacts sur la nature et la valeur des propriétés, ne sont pas nécessairement commensurables. De plus, les compensations sont souvent négociées une fois que le projet est approuvé, légitimant ainsi les impacts d'un développement qui occasionne pour certains le sentiment de perdre quelque chose d'irremplaçable (Cowell *et al.*, 2011).

La littérature analyse principalement le point de vue de l'opposition à des projets, à l'exception de Glenna (2010) et Wolsink (2010), qui indiquent que les parties en faveur d'un projet controversé utilisaient notamment l'argument de « l'intérêt commun ». Celui-ci ne favorise pas toujours les communautés locales, comme celle à Oaxaca, au Mexique, où le projet de parc éolien était perçu comme un pas de plus vers leur marginalisation en raison

d'un développement qui les désavantage (Pasqualetti, 2011). C'est peut-être justement le développement en lui-même qui pose problème à ces communautés. Selon Saucier *et al.* (2009), la remise en cause de la notion de développement pourrait effectivement faire partie des préoccupations de ceux qui s'opposent à un projet particulier. C'est le concept développement, perçu comme une poursuite de l'industrialisation, une amélioration des technologies et une augmentation de la consommation des ressources et des biens, qui fait ainsi l'objet d'un rejet. L'intérêt personnel ne serait donc pas la raison ou du moins, pas la principale raison, qui justifierait la mobilisation pour refuser des projets de développement.

Médiagraphie : Acceptabilité sociale

- Beaulieu, L. (2013). L'acceptabilité sociale au Québec, polarité entre préoccupations citoyennes et projets de développement. *UQAM - Chaire de responsabilité sociale et de développement durable - Bulletin Oeconomia Humana*. Consulté 27 février 2013, à l'adresse <http://www.crsdd.uqam.ca/Pages/2asociale.aspx>
- Caron-Malenfant, J., & Conraud, T. (2009). *Guide pratique de l'acceptabilité sociale : pistes de réflexion et d'action*. éditions D.P.R.M.
- Cecchini, A. (2009). Le risque instrumentalisé ? Expertise scientifique et légitimité citoyenne. *[VertigO] La revue électronique en sciences de l'environnement*, 9(2). Consulté à l'adresse <http://id.erudit.org/iderudit/044093ar>
- Conseil patronal de l'environnement du Québec. (2012). Guide des bonnes pratiques pour favoriser l'acceptabilité sociale des projets. Consulté à l'adresse <http://www.cpeq.org/index.php?q=guide-de-bonnes-pratiques-afin-de-favoriser-lacceptabilite-sociale-des-projets>
- Cowell, R., Bristow, G., & Munday, M. (2011). Acceptance, acceptability and environmental justice: The role of community benefits in wind energy development. *Journal of Environmental Planning and Management*, 54(4), 539-537.
- Feurtey, É., Joncas, M., Saucier, C., Côté, G., Jean, B., Sakout, A., ... Vaillancourt, M. (2008). *Énergie éolienne et acceptabilité sociale : Guide à l'intention des élus municipaux du Québec*. Unité de recherche sur le développement territorial durable et la filière éolienne, rattachée au Centre de recherche sur le développement territorial (CRDT), Université du Québec à Rimouski. Consulté à l'adresse <https://depot.erudit.org/id/003298dd>
- Fortin, M.-J., & Fournis, Y. (2011). *L'acceptabilité sociale de projets énergétiques au Québec: la difficile construction par l'action publique*. Présenté à Colloque « Territoire et environnement : des représentations à l'action ». Consulté à l'adresse http://www.uqar.ca/fiche-individuelle/files/developpement-territorial/5293/fortin__fournis_acceptabilit%C3%A9_sociale_tours11.pdf
- Glenna, L. L. (2010). Value-Laden Technocratic Management and Environmental Conflicts: The Case of the New York City Watershed Controversy. *Science, technology, & human values*, 35(1), 81-112.
- Office québécois de la langue française. (2010). Capital social. *Grand dictionnaire terminologique*. Consulté à l'adresse http://gdt.oqlf.gouv.qc.ca/ficheOqlf.aspx?Id_Fiche=26502769

- Pasqualetti, M. J. (2011). Opposing Wind Energy Landscapes : A Search for Common Cause. *Annals of the Association of American Geographers*, 101(4), 907-917.
- Poirier, Marie-Sol. (2010). *L'innovation fondée sur les nanotechnologies au regard de la notion d'acceptabilité sociale de ces développements* (mémoire de maîtrise). Université de Sherbrooke.
- Prno, J., & Slocombe, D. S. (2012). Exploring the origins of « social license to operate » in the mining sector : Perspectives from governance and sustainability theories. *Resources Policy*, (37), 346-357.
- Rousseau, Marie-Hélène. (2008). *L'acceptabilité sociale de l'aménagement forestier sur l'île d'Anticosti, un territoire à vocation faunique* (mémoire de maîtrise). Université Laval, Québec.
- Saucier, C., Côté, G., Feurtey, É., Fortin, M.-J., Jean, B., Lafontaine, D., ... Wilson, J. (2009). Développement territorial et filière éolienne. Des installations éoliennes socialement acceptables : élaboration d'un modèle d'évaluation des projets dans une perspective de développement territorial durable. Consulté à l'adresse <https://depot.erudit.org/id/003300dd>
- Smith, J. W., Siderelis, C., Moore, R. L., & Anderson, D. H. (2012). The effect of place meanings and social capital on desired forest management outcomes : A stated preference experiment. *Landscape and Urban Planning*, (106), 207-218.
- Wolsink, M. (2010). Contested environmental policy infrastructure : Social-political acceptance of renewable energy, water, and waste facilities. *Environmental Impact Assessment Review*, (30), 302-311.
- Wüstenhagen, R., Wolsink, M., & Bürer, M. J. (2007). Social acceptance of renewable energy innovation : An introduction to the concept. *Energy Policy*, (35), 2683-2691.

3. Le développement

Rédaction : Peggy Henry

Face à la hausse de la mobilisation contre des projets industriels et énergétiques au Québec, des partisans du développement se plaignent de « l'immobilisme » qui affecte la province (Castonguay, 2011). Lors d'un enjeu d'acceptabilité sociale, nombre de promoteurs, d'élus et de membres de la population en faveur du projet réfutent le point de vue de certains opposants en affirmant que ceux-là refusent systématiquement tout projet qui les interpelle. Effectivement, comment peut-on se positionner contre le développement, une notion présentée par des théoriciens comme « l'amélioration de l'humanité par la réduction de la pauvreté et la réalisation du potentiel humain⁷ » (Cowen et Shenton, 1995, p.25)?

L'idée de développement inclut comme une évidence une vision du monde particulière rarement remise en question (Crush, 1995). La force de l'idée est présente dans le pouvoir qu'il exerce sur les décisions. Pourtant, le développement en tant que tel « semble rarement “fonctionner”, ou du moins avec les conséquences prévues ou les résultats planifiés. Alors pourquoi, si [le développement] est à ce point impraticable, non seulement il persiste mais semble également élargir sa portée et son champ d'application de façon continue?⁸ » (ibid., p.4). Le développement est toujours tourné vers l'avenir, et le passé, imperméable au changement, perd son importance. À l'occasion, on peut en tirer des leçons, mais en général, le langage du développement sous-tend qu'il est inutile de regarder vers l'arrière (ibid.).

Cowen et Shenton (1995) nuancent les propos de Crush en rappelant qu'il existe différents types de développement : mauvais ou bon, « sous- » ou « sur- », et même des

⁷ Traduction libre de : « the betterment of human kind through the alleviation of poverty and the realization of human potential ».

⁸ Traduction libre de : « rarely seems to 'work'—or at least with the consequences intended or the outcomes predicted. Why then, if it is so unworkable, does it not only persist but seem continuously to be expanding its reach and scope? »

développements approprié, durable ou encore autonome. La définition même du développement semble insaisissable : Staudt (1991, dans Cowen et Shenton, 1995) en a recensé 700. S'il semble toujours faire référence à « une amélioration », le mot « développement » est régulièrement confondu avec d'autres termes.

3.1. Le développement, synonyme de progrès et de croissance?

L'Office québécois de la langue française (OQLF) définit le développement comme la « transformation qualitative d'une unité économique accompagnant généralement la croissance et entraînant la possibilité pour une population de satisfaire ses besoins. » (OQLF, 2013) La croissance économique est ainsi considérée comme une cause significative du développement. L'OQLF mentionne également que les deux concepts sont parfois mélangés. Le développement était, avant que la Commission du développement durable des Nations Unies cherche de nouveaux indicateurs, uniquement évalué à partir du produit intérieur brut (PIB) (Gadrey et Jany-Catrice, 2005, dans Robert-Demontrond, 2008). L'indice de développement humain (IDH) créé par le Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD) vise notamment à relativiser l'importance de la croissance économique, afin qu'elle ne soit plus une fin en soi. Le développement reste toutefois souvent lié à l'économie, et les économistes définissent le développement comme une croissance « auto-soutenable » (Robert-Demontrond, 2008). Selon Itay (2009), la croissance économique fait également partie de l'approche dominante pour la mesure du progrès, par l'utilisation d'indicateurs essentiellement économiques. Cet auteur utilise le mot « progrès » comme synonyme de développement, de la même façon dont l'Organisation de coopération et de développement économiques (OCDE) privilégie ce terme pour identifier ses indicateurs⁹ (OCDE, 2013). La distinction entre la croissance, le développement et le progrès ne se fait donc pas aisément. Toutefois, « l'amélioration de l'humanité » ne se limitant pas au domaine économique, nous nous sommes davantage intéressées au développement et au

⁹ L'organisme utilise des « indicateurs des progrès » et est l'instigateur du site web Wikiprogress, une plateforme pour évaluer le progrès économique, social et environnemental (OCDE, 2013; Wikiprogress, 2013).

progrès, indifféremment, puisque les deux mots sont parfois utilisés l'un pour l'autre dans la littérature.

3.2. Le développement est-il souhaitable ?

Selon Cowen et Shenton, les théoriciens se trompent lorsqu'ils affirment que la notion actuelle du développement prend ses origines dans le discours du 20 janvier 1949 du président des États-Unis Harry S. Truman, qui fit appel au développement des endroits « sous-développés ». La conception moderne du développement aurait plutôt émergé en Europe au 19^e siècle, alors qu'il était perçu comme pouvant limiter le chaos généré par l'urbanisation rapide, le chômage et la pauvreté (des conséquences du progrès). Le philosophe Auguste Comte (1798-1857) soutenait que le développement est le moyen par lequel le progrès peut devenir compatible avec l'ordre social. Implacable et inconstant, le progrès peut, en se réconciliant avec l'ordre, devenir plus cohérent et moral (Lenzer, 1983, dans Cowen et Shenton, 1995).

Le penseur libéral John Stuart Mill (1806-1873) considère le progrès (en tant que progrès matériel) positif dans sa vision de « l'état stationnaire », pourvu qu'il cesse d'accroître la richesse et limite plutôt l'effort et le travail. En ce sens, le progrès ne doit pas seulement coexister avec l'ordre social, car l'un a besoin de l'autre tout simplement (Mill, 1965 [1859], dans Cowen et Shenton, 1995). Le développement, une fois en marche, devrait permettre de réduire la contradiction entre le progrès et l'ordre social et ensuite mener à l'amélioration de la vie.

Les deux philosophes précédemment présentés pensent que le développement peut être positif. Stuart Mill regrette toutefois que l'économie ait accéléré le développement sans se questionner sur sa finalité (Verchère, 2011). D'autres penseurs sont beaucoup plus pessimistes quant à la notion du développement de l'humanité. Thomas Malthus (1766-1834), convaincu que « science et technique seules resteront impuissantes face à la démographie et au désir plus large de l'humain de s'étendre toujours plus » (ibid., p.343), est

considéré comme le chef de file des pessimistes en matière de progrès. Les hommes doivent être éduqués à une autolimitation rapide et forte, sinon ils finiront tôt ou tard par frapper un mur, en raison des ressources limitées que peut fournir la Terre (ibid.). Les idées de Malthus sont considérées comme source d'inspiration pour les adeptes de la décroissance, un concept que nous aborderons à la section 3. 3. L'auteure Verchère présente ceux qui tiennent le discours opposé dans le camp des optimistes comme « acquis à l'idée que le système économique et donc l'humanité sont capables de surmonter la finitude des ressources épuisables et plus encore qu'on trouvera toujours les ressources, et notamment celles de l'économie, pour affronter le problème de la dégradation plus large de l'environnement » (Verchère, 2011, p.354). Le prix Nobel de l'économie, Joseph Eugene Stiglitz, considère notamment que le progrès technique existe depuis toujours, il est donc raisonnable de penser qu'il va continuer. Les auteurs que Verchère place dans le camp des optimistes sont des économistes, leur vision du progrès est encore une fois liée à la croissance.

Itay (2009) a identifié quatre théories du progrès, qu'il distingue en deux approches qui s'apparentent aux camps optimiste et pessimiste de Verchère. Parmi ces théories modernes et contradictoires du progrès, la théorie libérale (approche optimiste) est celle qui domine la littérature et les politiques des différents pays du monde. Cette conception considère la croissance économique à la fois comme générateur de progrès et l'essence même de ce qu'est le progrès. Les indicateurs économiques permettent de mesurer cette croissance, qui permet d'améliorer le bien-être des humains : la santé, le tissu social et d'autres bénéfices peuvent être liés au PIB (Boarini et al., 2006, dans Itay, 2009). C'est pourquoi le développement économique prend une importance capitale dans les politiques des différents gouvernements.

La deuxième théorie d'approche optimiste accorde toujours une place aux indicateurs économiques, cependant les dimensions sociales prennent encore plus d'importance. La théorie libérale sociale, comme la théorie libérale dominante, présente le progrès comme

souhaitable. Ce qui n'est pas le cas des théories de l'approche sceptique, car non seulement il est peu probable que l'humain « s'améliore », mais cette idée peut également être dangereuse. La théorie conservatrice valorise le progrès technoscientifique uniquement, alors que le progrès comme projet social et politique est plutôt le fait de l'orgueil de l'homme, qui peut être tenté de remplacer Dieu. Quant à ceux qui perçoivent le progrès selon la théorie environnementale, ils peuvent adopter un point de vue soit radical, soit modéré. Les premiers jugent que la poursuite du développement empêche les humains de voir les coûts écologiques du progrès, et que cela nuit véritablement au bien-être. Les deuxièmes appellent plutôt à ce que le progrès soit au diapason avec la Terre, et que les externalités du développement soient prises en compte dans les politiques. Cependant, du point de vue général de la théorie environnementale, l'orgueil de l'homme et sa tentative de domination de la nature le rendent dangereux pour les autres êtres vivants, et c'est pourquoi le progrès fait l'objet d'un scepticisme à différents niveaux (Itay, 2009).

3.3. L'environnement et le développement

Le développement n'est donc pas perçu positivement par tous, notamment par ceux qui se préoccupent grandement de ses impacts sur l'environnement. L'association fréquente entre ce terme et celui de la croissance explique également le rejet de ce concept. Selon Adams (1995), le discours du développement durable tenu par les autorités en général reste dans le paradigme de la croissance économique et industrielle. C'est ce qu'Aseniero (1985, dans Adams, 1995) définit comme du « développementalisme », soit une culture industrielle dominante basée sur des valeurs telles que la rationalité, la compétitivité, la croissance et l'ampleur. Le développement présenté comme durable ne remet pas en cause cette idéologie, il ne fait que débattre des méthodes et de l'ordre des priorités. Le rôle de l'environnement est réduit à faire l'objet d'une gestion et d'une utilisation rationnelle (Adams, 1995).

L'économie verte, que le Programme des Nations Unies pour l'environnement (PNUE) définit comme une « économie qui entraîne une amélioration du bien-être humain et de l'équité sociale tout en réduisant de manière significative les risques environnementaux et la pénurie de ressources » (PNUE, 2011), n'est donc pas la solution pour ceux qui souhaitent sortir du paradigme de la croissance (Brockington, 2012). Des alternatives sont proposées, telles que l'« accroissance¹⁰ » et la décroissance. Dans le premier cas, la foi inconditionnelle en la croissance du PIB comme indicateur de développement est remise en question. La croissance économique peut avoir été bénéfique à certains moments dans des contextes particuliers, mais ce n'est pas une finalité en soi. L'attention portée à la croissance économique est en fait une contrainte à notre recherche du progrès, car elle nuit souvent à de bonnes politiques en matière de climat, de conditions de travail, de santé, d'environnement, etc. Les partisans de l'accroissance prônent donc une forme d'agnosticisme vis-à-vis la croissance économique. La mesure du progrès doit être simplement indifférente au PIB, pour ne porter attention qu'à des indicateurs environnementaux, sociaux et économiques qui seraient appropriés pour considérer le bien-être des populations (van den Bergh et Kallis, 2012).

Bien qu'elle prône un changement de paradigme, l'accroissance est une perspective moins radicale que celle de la décroissance, car la baisse du PIB est une conséquence possible et non un but recherché. Puisque la corrélation entre la dégradation de l'environnement et le développement économique et industriel a été établie (Verchère, 2011; van den Bergh et Kallis, 2012), les partisans de la décroissance considèrent que le réel problème est la dépendance systémique des économies à vouloir s'étendre sans fin (van den Bergh et Kallis, 2012). Ils prônent alors une diminution de la productivité économique et de la consommation, afin que la capacité de support des écosystèmes soit respectée (Kallis, 2011; Schneider et al., 2010, dans van den Bergh et Kallis, 2012). Malthus prônait déjà cette idée d'autolimitation de l'humain (principalement au niveau démographique), mais le sujet est redevenu d'actualité avec le rapport Halte à la croissance ? publié en 1972 à l'initiative du Club de Rome (Meadows et al., 1972).

¹⁰ Traduction libre du terme « a-growth » ou encore « agrowth ».

Malgré la distinction que plusieurs auteurs font entre le progrès, le développement et la croissance, ces trois termes semblent souvent faire l'objet d'un amalgame, ou du moins être associés à l'économie. À l'exception des adeptes de la théorie conservatrice du progrès, serait-il possible que les sceptiques face au bienfait du développement soient en fait critiques surtout de la croissance économique et industrielle, parce qu'elle contribue à la dégradation de l'environnement ? Dans ce cas, le développement en termes d'« amélioration de l'humanité par la réduction de la pauvreté et la réalisation du potentiel humain » tel que défini par les théoriciens serait-il plus désirable, s'il y avait possibilité de le réaliser sans chercher la croissance économique ? L'objection aux projets de développement industriel suppose peut-être le souhait d'un « autre développement », celui où les projets sont de plus petite échelle, les préoccupations écologiques au cœur des discussions, la population impliquée et le tissu social bien développé... Cependant, Hettne (1990, dans Cowen et Shenton, 1995) constate que cette idée d'un autre développement est plus populaire dans les pays riches que dans les pays pauvres. Ce qui est fait de façon plus petite et modérée est bien, mais le pouvoir reste toujours associé à ce qui est à grande échelle. Là se trouve peut-être le dilemme du développement.

Médiagraphie : Le développement

- Adams, W. M. (1995). Green Development Theory ? Environmentalism and sustainable development. In *Power of Development* (Routledge., p. 85-96). Jonathan Crush.
- Brockington, D. (2012). A Radically Conservative Vision? The Challenge of UNEP's Towards a Green Economy. *Development & Change*, 43(1), 409-422.
- Castonguay, A. (2011, octobre 6). Bruce Anderson et l'«acceptabilité sociale». L'actualité. Consulté 30 janvier 2013, à l'adresse <http://www.lactualite.com/societe/bruce-anderson-et-lacceptabilite-sociale>
- Cowen, M., & Shenton, R. (1995). The Invention of Development. In *Power of Development* (Routledge., p. 25-41). Jonathan Crush.
- Crush, J. (1995). Introduction : Imagining Development. In *Power of Development* (Routledge., p. 1-21). Jonathan Crush.
- Itay, A. (2009). Conceptions of Progress: How Is Progress Perceived? Mainstream versus Alternative Conceptions of Progress. *Social Indicators Research*, 92(3), 529-550. doi:10.2307/27734878
- Meadows, D., Meadows, D., Randers, J., & Behrens, W. (1972). *Halte à la croissance ?* (Fayard.). Paris.
- OCDE. (2013). Organisation de coopération et de développement économiques. Consulté 10 mai 2013, à l'adresse <http://www.oecd.org/fr/>
- OQLF. (2013). Développement. Vocabulaire du développement durable. Consulté à l'adresse http://www.oqlf.gouv.qc.ca/ressources/bibliotheque/dictionnaires/terminologie_deve_durable/fiches/developpement.html
- PNUE. (2011). Vers une économie verte : Pour un développement durable et une éradication de la pauvreté. Consulté à l'adresse: http://www.unep.org/greenconomy/Portals/88/documents/ger/GER_synthesis_fr.pdf
- Robert-Demontrond, P. (2008). Par-delà le développement durable : une exploration du sens managérial de la « décroissance soutenable ». *Management International*, 12(4), 97-117.
- Van den Bergh, J. C. J. M., & Kallis, G. (2012). Growth, A-Growth or Degrowth to Stay within Planetary Boundaries? *Journal of Economic Issues*, 46(4), 909-919.
- Verchère, A. (2011). Le développement durable en question : analyses économiques autour d'un improbable compromis entre acceptions optimiste et pessimiste du rapport de l'Homme à la Nature. *L'actualité économique*, 87(3), 337-403.

4. La nature

Rédaction : Nicole Huybens

Introduction

Pour fonder le concept de « forêt souhaitée », nos recherches documentaires ont été orientées vers les mots clés « nature » et « naturalité », vers le couple « nature – culture » et vers les concepts d'environnement, de "wilderness" et de biodiversité. Le concept de nature est aussi très souvent lié à ceux de science, d'éthique, à la technique ou aux arts. Nous les explorerons dans le chapitre suivant. À partir de ces mots, et de ce qu'ils cachent, nous espérons dérouler un fil d'Ariane permettant de fonder le concept de « forêt souhaitée ».

Le terme NATURE est polysémique et les concepts qui s'y rattachent, présentés dans cette partie, peuvent paraître éclectiques, mais nous pressentons que les confusions au niveau de leur utilisation, par des acteurs aux intérêts différents, peuvent avoir un impact dans les controverses socio-environnementales (Huybens, 2010). Nous sommes les héritiers d'une longue tradition et d'innombrables réflexions sur ce que la nature, cet indispensable environnement de notre humanité, peut être. Faute de faire l'objet de débats dans les pratiques sociales contemporaines, sauf de manière très cryptée, ces représentations ne semblent pas uniformes. Il est donc possible qu'une conscience plus aiguë du caractère historique et culturel des définitions que nous donnons au terme générique « nature » permette de comprendre des désaccords ou des controverses à propos de l'aménagement forestier.

Nous ne prétendons pas avoir fait le tour de la question. Nous avons cessé notre consultation des sources documentaires quand les informations semblaient devenir redondantes. La littérature est cependant très abondante et il est plus que probable que, confrontés à des questions de terrain plus précises à propos de la « forêt souhaitée », nous serons capables d'affiner la revue de littérature. Il s'agit donc d'une entrée en matière pour

mesurer l'importance des diverses, et parfois contradictoires, représentations du monde que l'on retrouve dans le simple mot « nature ».

Ce chapitre est divisé en deux sections : « Nature et culture » et « Le sens des mots », eux-mêmes subdivisés en plusieurs parties.

4.1 Nature et culture

*En changeant ce qu'il connaît du monde,
l'homme change le monde qu'il connaît.
(Dobzhansky)¹¹*

Dans la civilisation dite « occidentale » (Europe et Amérique du Nord), la culture se définit « contre » la nature, opposée à elle. Mais toutes les cultures ne font pas cette opposition. Nature et culture ne sont pas l'envers l'une de l'autre partout ni à toutes les époques. Au fil des siècles et des civilisations, l'humanité a produit une diversité de croyances, de valeurs et de représentations qui fait de la nature un concept « culturable » à l'infini. Et ceci s'applique aussi à la nature « humaine ». Aujourd'hui, biologiquement uniformes sur toute la planète, nous sommes, par culture, aussi différents qu'il est possible de l'être.

Les besoins biologiques ne sont pas des besoins spécifiquement humains. Le propre de l'humain serait plutôt d'inventer immédiatement une réponse culturelle à ses exigences vitales, de substituer une nécessité culturelle collective à la nécessité biologique individuelle (Frioux, 2001). L'homme social est une dérive des besoins biologiques : il cesse d'être uniquement nature au moment où il ne se reconnaît plus dans la satisfaction des besoins élémentaires, réponse à une immuable nécessité. Il invente alors sa place dans la nature et inscrit sa destinée dans celle de l'univers. D'élément de nature, il devient sujet de culture.

L'anthropologie « montre que ce qui paraît éternel, ce présent dans lequel nous sommes enfermés à l'heure actuelle, est tout simplement une façon, parmi des milliers d'autres qui

¹¹ Theodosius Dobzhansky, (1900 -1975), biologiste et généticien russe immigré aux États-Unis.

ont été décrites, de vivre la condition humaine » (Descola, 2010, p.38). Les ressortissants d'une culture particulière associent leurs mœurs et leurs croyances à la normalité; dans le meilleur des cas, les autres cultures suscitent de la curiosité, mais très souvent aussi de l'incompréhension et du rejet. L'exploration des diverses manières de se représenter la nature permettra de mieux saisir ce qui est spécifique à la nôtre et de l'étudier dans toute sa complexité. Cependant, il est extrêmement difficile de quitter des représentations aussi fondamentales que celles qui nous font voir la nature d'une certaine façon; notre image du monde, qui s'appuie sur l'idée que l'humain et la nature sont deux entités différentes et séparées, est bien ancrée.

Les représentations sociales ne sont pas statiques : elles se transforment grâce aux interactions entre les humains et à la suite de changements dans l'environnement, que ceux-ci soient naturels ou induits par des activités humaines. Ces modifications dans les manières de voir changent le monde que nous percevons. Nous ne vivons pas dans le même monde représenté si nous sommes des Amérindiens au 16^e siècle, des Pygmées africains contemporains ou des Américains du Nord aujourd'hui. Dans certaines cultures, il semble assez facile de distinguer ce qui relève de la nature et ce qui provient de la culture : la nature existerait indépendamment de toute volonté humaine comme les forêts, le vent, l'océan, le cosmos, etc. Or, cette représentation est issue de la pensée occidentale et lui est propre. Dans d'autres cultures, une telle séparation n'a pas de réalité. Par exemple, pour les Ilnus du Québec (avant la colonisation), l'humain ne se conçoit que dans le lien à la nature, ce qui en fait une seule entité (notamment Peelman, 1992). Pour les bouddhistes, tout est relié. Notre perception du réel tangible est une illusion. Ce sont les liens et les transformations qui sont primordiaux (Ricard et Trinh, 2000). Quelles qu'en soient les origines, tous les modes de rapport au monde sont des constructions culturelles qui fluctuent au fil des sociétés et du temps.

Dans son livre, *Par-delà Nature et culture*, Descola (2005) propose une théorie permettant de mettre en mots ce qu'il nomme les quatre ontologies de la relation homme - nature. Sur la

base des conceptions variables des liens entre « physicalité » (l'extérieur, le visible) et « intériorité », (la conscience, l'âme, la mémoire, le monde intérieur, l'invisible), qu'il considère comme transversales à toutes les cultures, Descola propose quatre catégories dans lesquelles s'inscriraient les variations culturelles des représentations des divers liens entre l'homme et la nature : animisme, naturalisme, totémisme et analogisme. L'humanité ne passe pas d'une conception à une autre en fonction de son degré « d'évolution ». Les quatre inscriptions coexistent aujourd'hui.¹²

Animisme : continuité entre esprits, discontinuité entre les corps

Dans les cultures de type animiste, les plantes et les animaux ont les mêmes attributs d'intériorité que les humains sous des apparences physiques différentes. Il y a continuité dans les esprits; seuls les corps distinguent les humains des non-humains. Dans la cosmologie de ces cultures, les humains et les non-humains sont indifférenciés et l'évolution dans le temps fait apparaître les caractéristiques physiques actuelles. Les catégories sociales (parenté, amitié) sont utilisées pour penser le rapport avec les non-humains. L'esprit des plantes et des animaux se révèle dans les rêves des humains. Cette conception est des plus explicites dans un discours célèbre attribué au chef Seattle de la tribu des Duwanishs¹³ en Amérique du Nord.

« Mais peut-on acheter ou vendre le ciel, la chaleur de la terre ? Étrange idée pour nous ! Si nous ne sommes pas propriétaires de la fraîcheur de l'air, ni du miroitement de l'eau, comment pouvez-vous nous l'acheter ? Le moindre recoin de cette terre est sacré pour mon peuple (...) La sève qui coule dans les arbres porte les souvenirs de l'homme rouge. (...) Nous faisons partie de cette terre comme

¹² Les descriptions des 4 inscriptions et les exemples sont repris d'un autre document rédigé pour le livre « Forêts et humains, une communauté de destin » (Villeneuve, dr, 2012) Il s'agit du chapitre 2 rédigé par Nicole Huybens et révisé par Martin Tchamba : les services culturels, sociaux et spirituels de la forêt. Cependant certaines parties ont été enlevées pour la clarté du propos et d'autres ont été ajoutées pour les besoins de ce document.

¹³ Après la mort d'un de ses fils, il se fit baptiser selon le rite catholique, probablement en 1848. Il est surtout connu pour un discours adressé au gouverneur Isaac M. Stevens en 1854. Bien qu'il n'y ait pas de doute historique sur le fait qu'il ait prononcé un discours, il n'est cependant pas certain que la traduction et la transcription de ses paroles par Monsieur Henry Smith, dans le journal Sunday Star en 1887 soit l'exact reflet de ce qu'il ait pu dire à ce moment-là. Mais le discours tel qu'il nous est parvenu illustre de manière très claire l'animisme des Amérindiens.

elle fait partie de nous. Les fleurs parfumées sont nos sœurs, le cerf, le cheval, le grand aigle sont nos frères; les crêtes des montagnes, les sucs des prairies, le corps chaud du poney, et l'homme lui-même, tous appartiennent à la même famille. (...) L'eau étincelante des ruisseaux et des fleuves n'est pas de l'eau seulement; elle est le sang de nos ancêtres. Si nous vous vendons notre terre, vous devrez vous souvenir qu'elle est sacrée, et vous devrez l'enseigner à vos enfants (...). Le murmure de l'eau est la voix du père de mon père. Les fleuves sont nos frères ; ils étanchent notre soif. Les fleuves portent nos canoës et nourrissent nos enfants. Tout ce qui arrive à la terre arrive aux fils de la terre. Lorsque les hommes crachent sur la terre, ils crachent sur eux-mêmes. Nous le savons : toutes choses sont liées comme le sang qui unit une même famille (...). »

Les Ilnus de la Côte-Nord au Québec sont liés aux « esprits » de tous les éléments de la nature : les animaux, les plantes, les arbres, les pierres, l'eau... (Savard, 2004). Leur spiritualité est donc partout et dans tout. Il y a bien « continuité dans les intériorités » même si les « corps » de la rivière, du vent, de l'ours et des humains sont différents. Les Amérindiens du Nord livrent un héritage spirituel qui s'est développé de manière diversifiée en fonction des conditions écologiques des endroits où ils vivaient. Toutefois, on retrouve le plus souvent une conception de l'homme membre de la nature, homme dans la nature sacrée, comme d'ailleurs tout ce qui s'y trouve, y compris des éléments abiotiques comme l'eau ou le sol par exemple. Les Amérindiens ne sont pas des croyants, mais des «connaissants» (Peelman, 1996). Ils connaissent à travers des visions, des rêves, des chants, des danses et des rituels. Pas besoin de fées, d'enchanteurs et de chevaliers mythiques... La nature n'est pas divinisée, elle est sacrée.

« Les Amérindiens possèdent un atout considérable : leur relation unique à la Terre. Cette dimension unique de la spiritualité amérindienne n'a pas été emportée par les vagues successives qui ont érodé les structures sociales des communautés autochtones.» (Peelman, 1992, p. 30). Ce constat est intéressant puisque les connaissances amérindiennes de la nature sont encore accessibles aujourd'hui, pour peu que l'on décide de partager avec eux des savoirs liés à la forêt au lieu de souhaiter le simple transfert des connaissances d'une culture dominante à une autre.

Comme la conception du monde des Amérindiens est radicalement différente de celle des « Blancs », éclairer les traditions l'une par l'autre demandera beaucoup de dialogue et une

conscience aigüe de ce qui nous distingue, bien au-delà du discours habituel et des revendications des uns et des autres sur un territoire et son utilisation. Cependant, un tel dialogue permettrait certainement d'éclairer de manière novatrice ce que pourrait être l'aménagement forestier dans une « forêt souhaitée ». Nous aimerions en tout cas en faire l'hypothèse pour pouvoir la vérifier dans une étude praxéologique ultérieure.

Totémisme : continuité pour l'esprit et le corps

Pour les Aborigènes d'Australie, des ensembles d'humains et de non-humains partagent les mêmes propriétés physiques et spirituelles. Le nom du groupe totémique est celui d'une propriété attribuée à une espèce et non celui d'une espèce. Par exemple, les noms des animaux sont des propriétés humaines : « le sautillant », « le guetteur ». Le totem provient d'un temps très ancien, mais il a laissé son esprit dans un lieu précis. Les « Êtres du Rêve » ont modelé la Terre puis ont disparu en laissant dans certains lieux des semences, les « âmes-enfants ». En fréquentant ces lieux, les femmes humaines et les femelles non-humaines sont fécondées par ces semences et elles engendrent des petits de la classe totémique du lieu. Un groupe d'hommes, de femmes, de plantes et d'animaux appartient donc à une même espèce. Les corps sont différents, mais ils possèdent tous les mêmes qualités totémiques. Les humains et les non-humains sont ainsi des incarnations provisoires des qualités du totem.

Cette conception extrêmement éloignée de la nôtre est difficile à comprendre, cependant elle illustre parfaitement ce que nous voulons démontrer. En voulant généraliser une distinction nette entre les hommes et la nature, ou entre les humains et les non-humains, nous faisons preuve d'un ethnocentrisme qui empêche peut-être l'éclosion de la créativité nécessaire à l'élaboration d'une vision inédite contemporaine de la relation homme - nature.

Analogisme : discontinuité dans les esprits et dans les corps

Humains et non-humains sont distincts tant par leur corps que par leur esprit. Cette conception est commune en Chine, en Inde, dans les Andes, au Mexique précolombien, en Afrique de l'Ouest et, jusqu'au 17^e siècle, en Europe. Les existants sont diversifiés et le

monde est vu comme segmenté, fractionné en une multitude de formes séparées par de faibles écarts et ordonnées sur un continuum. Dans l'Europe d'avant la Renaissance, il existait une « chaîne des êtres », du plus humble au plus parfait, l'humain étant au sommet de cette hiérarchie, puisque créé à l'image de Dieu. Le système des castes et des sous-castes en Inde est un autre exemple de cette conception appliquée à l'espèce humaine.

La forte différenciation de corps et d'esprit entre les humains, entre ceux-ci et les non-humains et entre les non-humains entre eux maintient une distance entre toutes les formes de vie. Dans un monde aussi hiérarchisé, ce qui est « inférieur » a une valeur moindre et le sacrifice des êtres inférieurs n'est pas immoral. C'est aussi dans cette conception du monde que la réincarnation de l'âme dans d'autres corps est possible. L'esprit est nomade et il peut par exemple revenir dans le corps d'un être supérieur après avoir habité celui d'un humain qui a eu une « bonne vie ».

Naturalisme : discontinuité entre l'esprit, continuité pour les corps

Cette position représente la conception occidentale depuis la Renaissance. C'est par son esprit, sa conscience que l'homme se distingue des non-humains. La nature et l'homme sont des entités séparées, le sujet et l'objet également, comme la nature et la culture. Dans la conception chrétienne, la nature est une création, donc un objet. « L'homme se sentit enfin chez lui lorsqu'il se découvrit comme un étranger dans la nature, car il n'est pas seulement dans la forêt ou avec elle à la manière d'un animal ou d'un arbre, il est face à elle. » (Godin, 2000, p. 102). Cependant, il y a des similitudes entre les corps : les humains sont composés des mêmes particules que le cosmos.

En Europe, le changement de l'idée de Nature est corrélé avec le développement des sciences et l'essor de l'expérimentation, notamment : ce qui n'est pas humain est un objet que l'on peut manipuler pour le connaître ou s'en servir. « L'expression de prendre connaissance le dit : la connaissance est une capture, elle ravale au rang d'objet tout ce dont elle traite, elle est incompatible avec le respect. Elle est l'expression de la volonté de

puissance ». (Godin, 2000, p. 105). Connaître de cette manière désacralise la nature, alors vue comme un objet d'étude, une ressource à la disposition des humains. Les mystères sont remplacés par des problèmes et les mythes par les lois de la nature. Paradoxalement, les environmentalistes occidentaux contemporains sont naturalistes dans le sens de Descola : vouloir protéger la nature, c'est présupposer son existence séparée et la vouloir comme telle.

La conception naturaliste va de pair avec la connaissance scientifique, l'invention technique et l'exploitation industrielle. Dans la civilisation occidentale, la culture serait la seule option envisageable face à un bonheur improbable et sans valeur dans la nature. L'humain est le seul être vivant à pouvoir poursuivre des finalités qu'il choisit. Et la nature est un objet ou un moyen pour y arriver (Frioux, 2001).

Placé dans le cadre du développement durable, le naturalisme implique autant la maîtrise d'un environnement-ressource que la gestion raisonnée de cet « objet » pour que les générations futures d'humains puissent y vivre. Cependant, cette conception ne fait pas ou plus l'unanimité : « L'excès d'intelligence met du désordre dans le rayonnement de la lune et du soleil, effrite les montagnes, dessèche les fleuves et perturbe la succession des quatre saisons (...). Les excès de l'intelligence et de l'action ont perturbé le monde » (Frioux, 2001, p. 140-141).

Depuis quelques siècles et comme nous venons de le décrire, la culture occidentale prend racine dans deux ontologies : l'analogisme et le naturalisme. La première semble avoir perdu de sa pertinence, quoique, en dehors des sphères scientifiques, il n'est pas certain que le concept d'évolution soit bien compris et que la continuité dans la physicalité soit bien admise comme représentation fondamentale du lien entre les humains et les non-humains. Ceci nous fait dire que cette ontologie ne devrait pas être mise au rebut si nous désirons comprendre finement les controverses socio-environnementales contemporaines. Le naturalisme semble cependant omniprésent au moins dans les sphères scientifiques qui produisent les discours les plus socialement acceptables en ce qui concerne la nature, même

s'ils sont très instrumentalisés (Huybens, 2010). Les connaissances scientifiques nourrissent les racines de notre culture qui alimentent en même temps le discours scientifique.

Laissons Descola (2010) conclure cette partie : « ...même si la solution que nous voudrions pour l'avenir, une solution différente de vivre ensemble à la fois entre humains, mais aussi entre les humains et les non-humains, n'existe pas encore, nous avons au moins l'espoir, puisque d'autres l'ont fait avant nous dans d'autres civilisations et d'autres sociétés, de pouvoir inventer des manières originales d'habiter la Terre. Puisque toutes ces solutions ont été imaginées par des hommes, il n'est pas interdit de penser que nous pourrions imaginer de nouvelles façons de vivre ensemble, et peut-être de meilleures » (p. 39).

Toujours dans le but de donner des assises solides au concept de « forêt souhaitée », nous allons maintenant décortiquer le concept de nature et ses mots apparentés dans l'ontologie naturaliste.

4.2 Les sens des mots

Même dans la perspective naturaliste de Descola décrite ci-dessus, la nature ne fait pas, ou peut-être plus, l'objet de représentations ou de définitions uniformes ou socialement acceptées.

En cherchant ce que pouvait exprimer le terme « nature » dans des écrits principalement philosophiques, nous avons identifié quatre mots aux significations semblables et différentes en même temps : nature, environnement, naturalité et biodiversité. Rencontré de manière plus marginale mais combien éclairante, nous avons également retenu le mot « wilderness ». Employés l'un pour l'autre, ces concepts induisent des amalgames, sources probables de malentendus quand vient le temps de prendre des décisions à plusieurs voix sur une même forêt. Nous essaierons donc de démêler le sens de chacun de ces mots pour mieux identifier leur possible implication dans des situations où l'acceptabilité sociale est singulièrement absente.

4.2.1 La nature

Le Petit Larousse illustré 2012 donne de « nature », des définitions variées car le terme est polysémique. On en retiendra les suivantes : « Ensemble des êtres et des choses qui constituent l'univers, le monde physique. Ensemble du monde physique considéré en dehors de l'homme. Ensemble de ce qui dans le monde physique, n'apparaît pas comme transformé par l'homme ». Selon ce dictionnaire, le naturel est « donné »; l'artificiel est un construit de l'activité humaine.

En faisant une recherche de fréquence de mots clés associés à « nature », on obtient quelques termes communs avec l'environnement (protection, droit, science, société, paysage et esthétique) et surtout des termes propres comme l'observation, la poésie, des noms d'artistes peintres, d'écrivains et de philosophes. (Levy, 1999)

Le mot grec qui désigne la nature, *phusis*, signifie « origine », dans son acception première. Ce sens de « naissance » et de « force » s'est doublé de celui de « manière d'être », de « constitution » et s'est étendu à « ce qui est normal », « dans l'ordre des choses » et donc « naturel ».

Pour Platon¹⁴, la nature c'est le *cosmos*, c'est-à-dire le « bon ordre » des êtres et des choses, hiérarchisés et harmonieusement équilibrés dont l'humain fait partie. Pour Aristote¹⁵, la nature réalise le meilleur parmi tous les possibles : « La nature est comprise non plus comme le domaine inintelligible du variable et du périssable, mais comme *le principe de la régularité et de l'ordre* des phénomènes » (Frioux, 2001, p. 23). Chez les Grecs, la nature était opposée

¹⁴ Platon, (427 – 347 A.C.), philosophe grec, son œuvre est composée de dialogue sur la métaphysique, l'éthique et la politique. Il est l'auteur de l'allégorie de la caverne, une réflexion sur le monde des idées et la transmission des savoirs.

¹⁵ (384 av.J.-C. – 322 av.J.-C.) Philosophe grec, disciple de Platon. Il fonda sa propre école après avoir rejeté la thèse centrale de Platon représentée par l'allégorie de la caverne. Son oeuvre influence de manière fondamentale et durable la pensée « occidentale » sur plusieurs aspects : l'éthique, la politique et la vérité.

à l'homme et à la divinité et plus tard, à la culture et à la civilisation. Elle est l'envers d'un environnement construit, artificiel, civilisé, œuvre de l'homme. (Levy, 1999).

La représentation de la nature comme principe ou processus de régularité se retrouve aujourd'hui dans les discours de ceux qui valorisent l'équilibre ou l'harmonie de la nature et font de ses lois la source même de l'éthique devant sous-tendre les interventions humaines dans les écosystèmes naturels (Un auteur très exemplatif de cela est Genot, 2006).

De ce point de vue, le mot « nature » induit « une dimension métaphysique, religieuse ou romantique : la nature est une puissance qui dépasse l'homme. Elle appelle (...) des valeurs telles que le respect, la déférence, l'admiration ou la crainte. Bref, il y a un *sentiment de la nature* ». (Levy, 1999). La nature, même en images, a des vertus équilibrantes. « Elle est cette mère primitive que retrouve le misanthrope, la preuve muette de la providence divine, ou encore l'ultime sagesse humaine, celle qui parle aux sens. » (Frioux, 2001, p. 159). La nature, aujourd'hui plus menacée que menaçante, est un refuge pour des humains qui vivent dans les villes. Ils habitent le temps d'un week-end un chalet grand confort dans une forêt qu'ils parcourent dans leurs véhicules tout terrain pour y vivre un sentiment de nature qui est aussi une quête individuelle de sens (Huybens, 2010). Produisant un effet équilibrant et apaisant chez l'humain, la nature, par un processus de projection, devient elle-même un modèle d'équilibre.

L'état naturel d'un lieu ou l'absence de trace visible de présence humaine est aujourd'hui souhaitable, ce qui n'a évidemment pas toujours été le cas. On ne gère pas la nature ; on l'aime, la contemple, la chante, la vit avec tous les sens. Appliquée à la forêt, l'artificialisation de la nature fait l'objet d'un rejet, ce qui n'est pas le cas pour le jardin. Les plantations forestières en ligne, les forêts monospécifiques ou les coupes « à blanc » ne peuvent pas être « naturelles » puisque la nature laissée à elle-même ne fait pas cela.

La forêt est le symbole même de la nature. Lewis *et al* (2005) constatent que les humains parlent des arbres et des bois pour expliquer ce qu'ils entendent par nature. « Le regard social envers la forêt est analogue au regard romantique où s'entrecroisent les expériences personnelles, l'imagination et la nostalgie de la nature, cette nature dont la forêt serait l'incarnation » (Lewis *et al*, 2005, p. 15). La forêt est ainsi l'archétype de la nature : comme « nature », elle procure un sentiment de paix, de santé ou de bien-être. « Hors forêt, la nature telle qu'elle devrait être admise, c'est-à-dire libre et autonome, n'existe plus » (Genot, 2008, p. 32).

La nature est pérenne... en fonction de notre propre durée de vie : les arbres sont plus vieux que nous, plus hauts que nous, ils vivront plus longtemps que nous. Ils ont été vus par nos ancêtres et seront encore là pour nos petits-enfants. Ils sont l'image même de la stabilité naturelle. Les humains s'attachent à des phénomènes qui dépassent apparemment leur durée de vie, les intégrant par là même à une destinée à connotation religieuse. Par exemple, « le climax est simplement le nom qu'on a cru pouvoir donner à des passages où le flux est assez lent pour donner aux hommes l'illusion de la stabilité (Frioux, 2001, p. 161). Le climax d'une forêt, c'est ce qu'elle est idéalement sans nous, dépassant ainsi nos aspirations.

Et ce n'est pas toute la nature qui est « nature » ! La part du vivant la plus massive (insectes, bactéries...) ne fait pas l'objet du même intérêt que les végétaux pouvant servir de décor à la vie humaine ou les animaux capables de déclencher un réflexe d'attendrissement (Frioux, 2001). La « nature », c'est ce que nous aimons d'elle. « L'affect lui-même ne va pas sans représentation – car il n'aime pas toute la nature, celui qui dit aimer la nature, il n'aime pas tous les animaux, celui qui dit aimer les animaux. Mais l'affect est métonymique, il prend la partie pour le tout, et oublie le reste, tout le reste » (Godin, 2000, p. 96).

La nature ne s'idéalise évidemment pas elle-même; elle est faite de vie, de mort, de vent, d'ouragans et de brise légère, de volcans et d'océans, d'oiseaux, d'arbres, de mammifères et de plantes même carnivores... C'est l'idée derrière le mot qu'il est important de comprendre.

4.2.2 L'environnement

Dans le dictionnaire le Petit Larousse 2012, le terme « environnement » est défini comme suit : « Ce qui entoure, constitue le voisinage. Ensemble des éléments physiques, chimiques ou biologiques, naturels et artificiels, qui entourent un être humain, un animal ou un végétal, ou une espèce ».

Les termes les plus fréquemment couplés à l'environnement sont : la protection, la dégradation et la destruction, la pollution, les analyses d'impact, le droit et la gestion de l'environnement, l'environnement végétal, la santé, l'environnement rural et urbain, les transports, les ressources naturelles, les risques et l'environnement social (Levy, 1999).

On peut gérer un environnement maîtrisé grâce aux connaissances et aux techniques. Dans la logique de la loi sur les forêts, les écosystèmes forestiers sont bien davantage un environnement que la nature. La gestion écosystémique est basée sur l'imitation des processus naturels, ou du moins de certains processus naturels. Il ne s'agit pas de contempler la nature, mais de réguler l'activité humaine dans son environnement pour maintenir une complexité souhaitable en minimisant les conséquences des activités humaines néfastes et ainsi conserver des processus naturels vus comme parfaitement adaptés.

À propos de nature et d'environnement...

La nature, ce n'est donc pas l'environnement et l'environnement ne peut pas être confondu avec la nature. « La vision pastorale est une forme d'encadrement' ; elle réduit la nature à une ressource destinée au plaisir et à l'admiration des humains » (Fahmi, 2005, p. 5)¹⁶. Et c'est ce qui devient l'environnement. Par contre, la nature nous habite : « Si nous voulons

¹⁶ Traduction libre de « Pastoral is a kind of « en-framing », it reduces nature to a resource for human enjoyment and admiration ».

nous défaire de la mentalité instrumentaliste qui prévaut dans la société moderne, nous devons nous percevoir tels que nous sommes, c'est-à-dire, un cadeau de la nature, et reconnaître les exigences que notre environnement naturel nous impose. Habiter ici ne veut pas dire occuper un endroit spécifique sur la Terre, mais plutôt évoluer sur un site en étant conscient de son existence et dans une relation de devoir et de responsabilité. Habiter ne signifie pas vivre dans un lieu donné, mais permettre à ce lieu de vivre en nous » (Fahmi, p. 3).¹⁷

La dichotomie ou l'amalgame entre une nature poétique, philosophique, artistique ou métaphysique et un environnement s'appuyant sur la politique, la gestion et le droit sont peut-être à l'œuvre dans les controverses socio-environnementales et nous pourrions en faire une hypothèse de recherche pour mieux comprendre le caractère acceptable ou non de l'aménagement forestier. « C'est la pertinence du langage utilisé face au message à émettre qui fait la différence ; la notion d'environnement est devenue synonyme de problèmes, de luttes et d'enjeux matériels, alors que celle de nature continue à réjouir l'homme qui rêve, qui sent et qui pense, un homme qui refuse de réduire le sens de ce qui l'entoure, d'un certain ordre du monde, d'une certaine harmonie - toujours menacée - à un discours et une idéologie techno-scientifique. (Levy, 1999).

4.2.3 Mais ce n'est pas si simple !

Les deux mots « nature » et « environnement » semblent assez faciles à distinguer. Cependant, ce n'est pas si simple et les amalgames entre des deux mots sont très courants comme dans cette citation :

¹⁷ Traduction libre de : « If we are to escape the instrumentalist mentality that prevails in modern society, we need to see ourselves as we are, that is, as the gift of nature, and to acknowledge the demands that our natural environment puts on us. To dwell here is not to occupy a particular space on the earth, but rather to stand in a site open to its being in a relationship of duty and responsibility. To dwell is not to live in a certain place, but to allow that place to live in you »

« Lorsque l'environnement sollicite un savoir, c'est de la biologie ou de l'agronomie qu'il s'agit. Lorsqu'il crée le mirage de l'anti-ville, sans horaires ni précipitation, c'est en gommant dans la nature les dangers et l'inhospitalité, pour n'y voir que du vert, hors automne et hiver, en euphorisant ce qui pourrait devenir un cadre de vie. Et l'environnement ne se réduit pas au donné naturel, il est pensé à travers une pratique comme à travers une rhétorique qui envahissent la sphère des loisirs, du tourisme, des sports de glisse, supposés être des pratiques douces (escalade, parapente) tout en valorisant pêle-mêle le risque, l'observation et le contact naturel. La protection de l'environnement a même fait place ces dernières années à la protection de la nature » (Rivière, 2001).

La confusion entre les termes règne dans les textes. Par exemple : « Si nous devions disparaître aujourd'hui, l'environnement terrestre retrouverait l'équilibre fertile qui le caractérisait avant l'explosion de la population humaine. Mais si les fourmis devaient disparaître, des dizaines de milliers d'autres espèces végétales et animales périraient aussi, simplifiant et affaiblissant presque partout l'écosystème terrestre » (Ed. O. Wilson, cité par Suzuki, 2003, p. 190). La citation parle d'environnement pour désigner ce qui, dans la foulée de ce que nous venons de voir, devrait plutôt s'appeler la nature (la Terre sans les humains). Le concept d'environnement a une connotation plus rationnelle et plus scientifique que celui de nature. Alors, quand certains parlent d'environnement et que d'autres parlent de nature avec le vocabulaire plus rationnel de l'environnement sans que cela soit explicite, on peut constater qu'ils n'utilisent pas le même langage ou que leurs préoccupations sont essentiellement différentes.

L'introduction de « la nature » comme élément de métaphysique ou de poésie est loin d'être inscrite dans la liste des critères habituellement utilisés dans la gestion forestière ! Cependant la symbolisation des espaces naturels fait partie de l'essence même de l'humanité. Faute d'être reconnue, elle infiltre les discours de manière d'autant plus souterraine qu'elle reste elle-même souterraine (Huybens, 2010).

Confondre environnement et nature ne fait pas disparaître ce qu'il importe de nommer avec le concept de Nature.

Le naturel est parfois artificiel

Le mot « nature » ne peut se comprendre uniquement sans les activités humaines. L'état d'une nature « d'origine », « intacte » ou « vierge » sans trace de présence humaine, est difficile à observer dans les faits puisque la nature a co-évolué avec les activités des humains depuis leur apparition sur la planète et avant eux avec les autres animaux qui participaient eux aussi à l'évolution des paysages et des écosystèmes. Nous ne serions pas sur la Terre sans les stromatolithes et probablement pas non plus sans la disparition « naturelle » des dinosaures. Par ailleurs, aujourd'hui, l'absence de traces de l'homme est sans doute illusoire : les pollutions transportées par les vents, par exemple, ou les gaz à effet de serre d'origine anthropique se dispersent et modifient l'état d'écosystèmes partout sur la planète, même s'ils sont émis à un niveau local. Les espèces ont traversé les océans et les montagnes avant de prendre l'aspect provisoire que nous connaissons aujourd'hui... On peut légitimement se demander quel serait l'état zéro d'un film qui n'arrête pas et qui a commencé dans des circonstances que nous ne verrons jamais et dont nous ne pourrions pas rendre compte s'il n'avait cheminé cahin-caha jusqu'à nous.

L'artificiel est parfois naturel

Le concept de « forêt préindustrielle » est une manière pragmatique d'envisager ce que pourrait bien être un objectif à atteindre pour l'aménagement forestier contemporain. Cependant, il rend compte de ce qu'elle était (quand nous avons ces connaissances), pas nécessairement de ce qu'elle serait devenue même sans nous. Les forêts européennes contemporaines n'existent qu'en lien avec des interventions humaines. Et peut-on considérer pour autant qu'elles ne sont pas naturelles ? Elles seraient sans doute différentes sans intervention humaine, mais elles sont aujourd'hui le résultat des interactions entre la nature et les humains. Elles sont donc à la fois nature et environnement. Aristote estime qu'un manteau est « naturel » par accident et non par essence, dans la mesure où il est fait

d'un matériau naturel tout en étant un produit de l'art (Kerszberg, 2009). On pourrait appliquer le même raisonnement à un jardin, une forêt jardinée, plantée ou aménagée. Une telle forêt ne serait alors pas naturelle par essence. Ce raisonnement fait de toutes les forêts européennes et de toutes les forêts qui, d'une manière ou d'une autre ont été aménagées, des forêts « artificielles » et donc un « simple » environnement. Et ce n'est pourtant pas le sentiment qui anime les Européens quand ils s'y promènent. Ces forêts sont véritablement « la nature » pour des milliers de personnes qui viennent y chercher un moment de plénitude, d'admiration, la santé, le calme ou un ressourcement. Ce n'est pas la biodiversité d'un environnement qui les attire : c'est un espace que les humains ne détruisent pas ou n'ont pas détruit, même s'ils ont contribué à le construire. Le sentiment de nature a besoin de sa virginité apparente, même si les faits le démentent. L'environnement « artificiel » est transformé par l'activité humaine, mais l'artificiel peut devenir « un moment du naturel (...) dans la mesure où (...) est préservée l'impossibilité de ne jamais rien savoir sur le lieu ou la date de cette transformation. (Kerszberg, 2009, p. 63).

La forêt boréale cependant est encore, en partie, une forêt qui n'a pas fait l'objet d'un aménagement : dans de vastes espaces et malgré les changements climatiques ou la présence attestée d'humains, elle demeure une forêt primaire. Pour cette raison, en plus de l'importance qu'elle a pour la biodiversité, elle fait l'objet d'un investissement imaginaire important en attestant de la capacité de la nature à vivre sans nous, capacité hautement valorisée aujourd'hui. D'ailleurs, même dans la littérature scientifique, les expressions « forêts primaires », « forêts naturelles » et « vieilles forêts » sont souvent utilisées l'une pour l'autre (Huybens, 2010).

Ce qui est familier est naturel même s'il s'agit d'un construit humain.

Un paysage, une forêt, un lieu devient familier ou l'est devenu; il ne bouge pas ou très peu ou de manière peu perceptible d'une année à l'autre, il devient de ce fait « naturel ». « A la limite, il existe un degré de familiarité qui lorsqu'il est atteint ne change plus ; un devenir-

familier qui l'est absolument, vis-à-vis duquel tout dérangement prend sens » (Kerszberg, 2009, p. 65).

Tout n'est donc pas si simple et la confusion entre les termes est bien présente. Qu'est-ce qui pourrait faire « acceptabilité sociale » dans toutes ces nuances qui ne sont jamais discutées ? Comment les acteurs impliqués dans une controverse, avec des intérêts divergents, peuvent-ils prendre conscience que les mots qu'ils utilisent sont à ce point chargés de sens qu'ils ne peuvent se mettre d'accord qu'au terme d'un long travail d'éclaircissement du vocabulaire employé ?

4.2.4 D'autres mots ?

Naturalité et biodiversité pourraient-ils être des concepts plus clairs ?

Naturalité et biodiversité

« La naturalité renvoie au caractère naturel des choses. Elle est associée à l'état de nature spontanée et souvent opposée à l'artificialité » (Genot, 2008, p. 31). La naturalité trouve ses fondements dans la philosophie de certains penseurs de la nature sauvage, libre et autonome, dans l'éthique de la Terre d'Aldo Leopold¹⁸ et dans l'approche libertaire de Henry David Thoreau¹⁹.

La naturalité d'un espace désigne un processus dynamique non contrarié par l'homme, une nature qui surgit de manière spontanée. Elle se comprend le plus souvent en référence à un état « normal », « climacique », « sauvage », « primaire » ou « primitif » c'est-à-dire jugé sans influence humaine significative. « La naturalité (..) se réfère à un paysage ou à un milieu

¹⁸ Aldo Leopold (1887 – 1948), écologiste américain, forestier et environnementaliste. Il a beaucoup d'influence sur l'éthique de l'environnement moderne et les mouvements pour la protection de la nature.

¹⁹ Henry David Thoreau (1817 – 1862) essayiste, enseignant, philosophe, naturaliste amateur et poète américain. A écrit le célèbre « Walden ou la vie dans les bois » et un autre livre portant sur la désobéissance civile.

naturel sauvage duquel l'homme est exclu » (Fuhr et Brun, 2010). Cependant, dans ce cas, il n'y aurait pas de différence entre nature et naturalité.

Certains écologues ont eu recours au terme de naturalité pour départager la diversité « fabriquée » et la diversité « 100 % naturelle » (Genot, 2008), la naturalité ne s'appliquant qu'à cette dernière. La naturalité concernerait alors ce qui n'a pas été élaboré, inventé, travaillé par les humains. Le concept donne une idée de la nature souvent opposée à une vision plutôt comptable du concept de biodiversité. Pour rétablir la biodiversité, « Il faut agir, restaurer, enrichir, car imaginerait-on des protecteurs de la nature en simples contemplatifs d'une nature en pleine évolution ? » (Genot, 2008, p. 33).

Comme pour la nature et l'environnement, la naturalité se vit et la biodiversité se gère. Sans la naturalité, nous n'aurons plus que l'environnement anthropisé « comme seul reflet de notre orgueil et nous aurons perdu toute part de rêve et de liberté contenue dans la nature sauvage, notre complément indispensable » (Genot, 2008, p. 33). Laisser la nature à ses propres processus de rétablissement d'écosystèmes « naturels », qu'ils soient issus d'une perturbation naturelle ou anthropique, telle serait la définition que Genot propose pour respecter la naturalité de la nature, et il énonce qu'il s'agit d'un choix philosophique. Nombre de paysages actuels, riches en biodiversité et perçus comme naturels, sont d'origine anthropique. C'est pourquoi Genot propose d'utiliser l'expression « naturalité héritée » pour désigner ces paysages dans lesquels les humains sont intervenus dans le passé et dans lesquels la nature a repris « ses droits ».

Évidemment, cette option pose bien des problèmes aux écologues « Les professionnels de la nature se posent peu la question de savoir s'il faut ou pas intervenir, mais plutôt comment intervenir. Et si par hasard, un gestionnaire opte pour ne rien faire, il s'empresse de rassurer ses autres collègues en précisant que la non-intervention est un acte de gestion à part entière (...) un choix scientifique raisonné et non pas une option philosophique (Genot, 2008, p. 33).

La vision comptable d'une nature dont on mesure les services en dollars est très éloignée de la naturalité, mais par contre, elle convient bien au concept de biodiversité. La biodiversité se mesure, se rétablit, se gère. La naturalité se vit, se ressent, s'admire; c'est un sentiment. Gérer la biodiversité, ce n'est pas respecter la nature dans son essence ou sa naturalité, c'est introduire un déroulement qu'elle n'aurait peut-être pas sans nous. C'est comme si nous la privions d'une liberté : « La présence de la liberté rappelle que la nature n'est pas seulement identifiable à la somme immuable de tout ce qui change. La liberté renvoie à un autre sens de la nature, déjà présent chez les présocratiques : source ou puissance à partir de laquelle elle s'épanouit en conformité avec ce qu'elle est » (Kerszberg, 2009, p 73).

Devant le constat que des écosystèmes « intacts » sont plutôt des exceptions et qu'il existe des paysages anthropisés considérés comme naturels ou donnant ce sentiment, la naturalité fait l'objet de définitions nuancées. Annick Schnitzler (coll, 2008, p. 6 et ss) estime que, quel que soit son état, un écosystème peut se voir appliquer le principe de naturalité. Ce n'est pas forcément le caractère intact qui est mis en avant mais le fait que la nature soit laissée à elle-même. Cette auteure définit six niveaux de naturalité que l'on retrouve dans les écosystèmes suivants :

- Les paysages vierges dans lesquels l'évolution se fait de manière spontanée;
- Les espaces peu exploités et sans entretien par l'homme, hormis les sentiers empruntés pour les traverser;
- Les espaces protégés sur le long terme dans lesquels les humains sont présents (par exemple : la forêt de Fontainebleau);
- Les milieux forestiers exploités et ensuite abandonnés;
- Les zones agricoles abandonnées sur lesquelles la nature reprend ses droits avec des ronces et des arbustes bas;
- La nature présente dans les villes, sur les friches industrielles et les sols pollués.

Mais les processus naturels laissés à eux-mêmes donnent parfois des résultats décevants du point de vue de la biodiversité : « Pour les plantes vasculaires, Jean-Luc Dupouey (écologue à l'INRA) a montré qu'une large part de leur répartition actuelle est expliquée par des changements d'usages des sols qui peuvent être très anciens ; certaines espèces, qui se dispersent extrêmement lentement (par exemple, le muguet), ne se sont pas encore réinstallées dans des forêts qui ont aujourd'hui plusieurs siècles (voire plusieurs millénaires) et qui, pendant l'Antiquité, étaient des terres agricoles » (Fuhr et Brun, 2010). Ce que la nature fait, sans intervention, pour rétablir la biodiversité « originelle » aboutit finalement à des résultats moins « naturels » que l'intervention humaine planifiée poursuivant le même objectif. Les interventions humaines planifiées dans la forêt boréale en lien avec les changements climatiques (plantation de dénudés secs ayant déjà supporté une forêt par le passé) se défendent bien d'un point de vue de la biodiversité et du maintien des forêts d'épinette noire, mais elles ne respectent pas la naturalité de la nature. Il faudrait pour cela accepter que le processus d'ouverture des peuplements est un des moments s'inscrivant sur une trajectoire qu'il convient de respecter, surtout dans les forêts « intactes » d'activités humaines.

Genot estime qu'il est paradoxal d'entreprendre des travaux de renaturation motivés par le souci de conservation de la biodiversité perdue suite à une perturbation anthropique. Ils se révèlent « contre nature » car ils s'opposent – ou ralentissent – une évolution naturelle. La lutte contre les boisements spontanés quel que soit l'essence (par exemple le peuplier faux-tremble) serait une préoccupation environnementale pour la biodiversité mais pas une action souhaitable pour prendre en compte la nature dans ce qu'elle est : un processus original, libre, spontané, complexe, qui évolue dans le temps, s'autoproduit et s'autorégule. Les héritages anthropiques trop lourds, comme la fragmentation des forêts par exemple, ne permettent pas aux écosystèmes de revenir à leur composition originelle. Pourtant, Genot se demande pourquoi entreprendre une restauration artificielle alors qu'elle se fait naturellement même si c'est pour évoluer vers un état qui n'était pas celui d'origine ou celui vers lequel on voudrait aller. Il propose le concept de « naturalité future » pour désigner un

écosystème perturbé qu'on laisse évoluer sans intervenir, donnant ainsi une valeur intrinsèque à la spontanéité des processus, quels qu'ils soient, même si la biodiversité initiale est modifiée. La conception de la naturalité chez Genot implique d'accepter des trajectoires nouvelles proposées par la nature seule, sans implication de l'homme, et d'admettre en même temps, en toute modestie, que la nature peut se débrouiller sans nous et que ce qu'elle est fait est toujours bien fait.

Plusieurs intervenants d'un colloque sur la naturalité qui s'est tenu à Montpellier (Coll, 2008) ont souligné l'ambivalence qui prévaut chez nombre de scientifiques et de gestionnaires entre une perception de la nature guidée par la curiosité intellectuelle pour la biodiversité, liée au désir de la gérer au mieux, et une écoute sensible du monde qui mobilise une connaissance d'un autre ordre et met l'homme face à lui-même. Ainsi, du point de vue de la psychothérapeute et psychanalyste Marie Romanens (Institut Charles Baudouin, Genève), la nature sauvage pose des limites nécessaires à la structuration psychique de l'individu. L'identité se construit dans un rapport avec l'autre, et en particulier avec l'autre « non-humain », qu'on ne peut ni entièrement posséder ni entièrement contrôler.

La « wilderness ²⁰ », alors ?

L'expérience de la nature « sauvage » fait prendre conscience de l'altérité du monde, de ce que nous n'avons pas créé et qui existe indépendamment de notre vouloir. Le concept américain de « wilderness » évoque le caractère sauvage de la nature avant que les humains ne la découvrent et s'en emparent. Ce concept aux connotations romantiques et mythiques illustre parfaitement l'ontologie naturaliste de Descola. Il s'agit d'un concept culturellement ancré dans l'histoire américaine et il pourrait permettre de comprendre pourquoi la forêt boréale fait l'objet d'un tel investissement symbolique sous des discours apparemment rationnels.

²⁰ Intraduisible, ce concept pourrait être l'équivalent de « région sauvage ». Nous avons décidé d'utiliser ce concept dans sa forme anglaise. La référence utilisée pour les besoins de ce travail est d'ailleurs un texte en anglais.

Cronon (1995) fait remonter l'importance de la « wilderness » aux philosophes de la nature du 19^e siècle en Europe et à la colonisation de l'Amérique.

La littérature romantique du 19^e siècle (par exemple Novalis²¹, Schelling²², Lamartine²³ en Europe et Wordsworth²⁴, Thoreau²⁵ et Muir²⁶ en Amérique du Nord) transforme l'expérience que les humains ont de la nature ou la signification qu'elle peut avoir pour ceux qui la contemplent et qu'elle habite, ressource ou remplit. « Le divin manuscrit de Muir et les personnages de la grande Apocalypse de Wordsworth sont en réalité les pages d'un même livre saint. La sublime nature sauvage a cessé d'être le lieu de la tentation satanique et elle est plutôt devenue un temple sacré »²⁷ (Cronon, 1995, p. 7).

La « wilderness » américaine s'est aussi nourrie de l'attrait pour une vie simple dans la nature, exacerbé par le rejet d'une civilisation « trop moderne ». Les Européens en immigrant vers des terres nouvelles (pour eux !) redécouvrent leurs racines primitives, réinventent la démocratie directe et retrouvent en eux-mêmes une énergie, une vigueur, une indépendance et une créativité qui fondent l'identité américaine (Cronon, 1995). Le mythe de la « Frontier » (la limite entre le connu et l'inconnu, entre le civilisé et le sauvage) prend son sens dans cette opposition : « Si quelqu'un percevait les contrées sauvages de la frontière comme plus libres, plus vraies et plus naturelles que d'autres lieux, plus modernes,

²¹ Georg Philipp Friedrich, Freiherr von Hardenberg, dit Novalis (1772 -1801). Poète et romancier allemand, très grand représentant du romantisme allemand.

²² Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling (1775 – 1854), philosophe allemand représentant de l'idéalisme et du romantisme allemand

²³ Alphonse Marie Louis de Prat de Lamartine, dit Alphonse de Lamartine (1790 – 1869). Écrivain et homme politique, un des plus grands représentants du romantisme français.

²⁴ William Wordsworth (1770 – 1850) poète anglais associé à la naissance du romantisme en Angleterre

²⁵ Henry David Thoreau (1817 – 1862) a écrit « Walden ou la vie dans les bois » (paru en 1854). Il décrit ses pensées sur la vie simple dans la nature loin des villes. Il est aussi un adepte de la désobéissance civile (résistance non violente à des mesures jugées injustes).

²⁶ John Muir (1838 – 1914) naturaliste américain. Il a beaucoup écrit sur ses expériences dans la nature. Fondateur du Sierra Club. A joué un rôle important dans la préservation de la vallée du Yosemite.

²⁷ Traduction libre de « Muir's divine manuscript and Wordsworth's Characters of the great Apocalypse are in fact pages from the same holy book. The sublime wilderness had ceased to be place of satanic temptation and become instead a sacred temple ...»

alors cette personne avait aussi tendance à voir les villes et les usines de la civilisation industrielle et urbaine comme étouffantes, fausses et artificielles » (Cronon, 1995 p. 8)²⁸

Ancré dans l'histoire de la construction américaine, le mythe de la « Frontier » continue d'alimenter l'attrait pour la nature sauvage et de teinter les revendications environnementales dans le cadre de l'aménagement forestier. Car fondamentalement, assurer la protection des espaces intacts, de la « wilderness » contemporaine, ce serait aussi protéger le mythe le plus sacré de la nation américaine. L'impact majeur qu'a pu avoir le caractère sauvage d'un continent à découvrir sur la constitution de la nation américaine peut expliquer pourquoi il faut protéger certains espaces, considérés comme « les derniers », à titre de police d'assurance capable de garantir le futur de la nation dans son essence même.

La ligne limite du « Far West » n'existe plus, mais l'expérience « Frontier » peut perdurer si la « wilderness » est préservée. L'importance des Premières Nations comme modèles d'insertion souhaitable de l'homme dans la nature peut se comprendre ainsi : « Si la civilisation pouvait être rachetée, ce serait par des hommes comme les Amérindiens d'origine capables de conserver vivantes les vertus de la Frontier » (Cronon, 1995, p. 8)²⁹

Ce ne serait pas l'espace intact des humains qu'il faudrait absolument préserver, mais un espace qui demeure inconnu, dédié au renouvellement, à la renaissance. « Considéré comme l'audacieux paysage de l'héroïsme de la Frontier, c'est le lieu de la jeunesse et de l'enfance, vers lequel les hommes s'évadent en abandonnant leurs pensées pour pénétrer dans un monde de liberté où les contraintes de la civilisation peuvent s'oublier » (Cronon, 1995,

²⁸ Traduction libre de : « If one saw the wild lands of the frontier as freer, truer, and more natural than other, more modern places, then one was also inclined to see the cities and factories of urban-industrial civilization as confining, false, and artificial ».

²⁹ Traduction libre de : « If the civilization was to be redeemed, it would be by men like the Virginian who could retain their frontier virtues »

p.10)³⁰. Le concept offre l'illusion que nous pouvons échapper quelque part aux soucis et aux ennuis d'un monde dans lequel le passé nous enchaîne. « Le wilderness est un espace de liberté dans lequel nous pouvons retrouver notre véritable identité, celle que nous avons perdue sous l'influence corruptrice de nos vies artificielle. Plus encore, c'est l'ultime paysage de l'authenticité. Combinant la splendeur sacrée du sublime et la simplicité primitive de la Frontier, c'est un endroit où nous pouvons voir le monde tel qu'il est, et connaître ainsi notre nature véritable – ou ce qu'elle devrait être » (Cronon, 1995, p. 11).³¹

Il n'y aurait donc pas grand-chose de « naturel » dans le concept de « wilderness ». « Le déplacement des Indiens dans le but de créer un 'territoire sauvage inhabité' – inhabité comme jamais auparavant dans l'histoire du lieu – nous rappelle à quel point le Wilderness américain est une invention et une construction » (Cronon, 1995, p. 10)³².

Le concept de « wilderness » consacre une vision de la séparation nette entre l'homme et la nature et il ne parle pas tant de nature que des humains. Cependant l'amalgame entre cette signification et ce qu'est la nature sauvage aboutit à des raisonnements discutables. Croire que la véritable nature est seulement sauvage transforme l'espèce humaine en une erreur, puisque sa présence détruit irrémédiablement ce qu'est la nature. Ceci laisse peu de place à l'invention d'une relation à la nature renouvelée, tenant compte des impératifs de notre monde contemporain.

Pour Cronon, il est crucial de reconnaître et d'honorer la nature comme un monde que nous ne créons pas et qui a ses raisons intrinsèques d'être là. Mais pas seulement. L'éthique de la

³⁰ Traduction libre de : « Seen as the bold landscape of frontier heroism, it is the place of youth and childhood, into which men escape by abandoning their pasts and entering a world of freedom where the constraints of civilization face into memory ».

³¹ Traduction libre de : « wilderness is a place of freedom in which we can recover the true selves we have lost to the corrupting influences of our artificial lives. Most of all, it is the ultimate landscape of authenticity. Combining the sacred grandeur of the sublime with the primitive simplicity of the frontier, it is the place where we can see the world as it really is, and so know ourselves as we really are – or ought to be. »

³² Traduction libre de : « The removal of Indians to create an « uninhabited wilderness » - uninhabited as never before in the human history of the place – reminds us just how invented, just how constructed, the American wilderness really is ».

nature doit porter sur ce que nous utilisons et sur la nature ordinaire autant que sur ce que nous décidons de ne pas utiliser et ce que nous considérons comme extraordinaire.

L'idée de « wilderness » dans les revendications environnementalistes nous rappelle que nous sommes la seule espèce capable de choisir de maintenir ce qu'elle pourrait aussi détruire. La Nature c'est ce qui n'est pas nous, un « tout autre » que l'on peut rencontrer autant dans la nature « vierge » ou « sauvage » des grands espaces du nord que dans l'arbre d'une forêt plantée ou dans un jardin. Nous avons la responsabilité de nous comporter de manière bienveillante autant avec la nature qui a été anthropisée pour répondre à nos besoins qu'avec une nature qui apparaît aujourd'hui comme vierge.

Médiagraphie : La nature

- Colloque (2008). *Le concept de naturalité : quelle place dans la gestion des espaces naturels?*, Université de Montpellier II, Actes du colloque.
http://colloquesiegb.free.fr/naturalite/images/Actes_naturalite.pdf
- Cronon, W. (1995). *The Trouble with Wilderness; or, Getting Back to the Wrong Nature, Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*, New York: W. W. Norton & Co., 1995, 69-90
http://www.williamcronon.net/writing/Trouble_with_Wilderness_Main.html
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- Descola, P. (2010). *Diversité des natures, diversité des cultures*, Paris, Bayard.
- Fahmi, M. (2005). *Dwelling in Arden: An Ecological Reading of Shakespeare's As You Like It*. 2nd Biennial Conference of the British Shakespeare Association, Newcastle.
- Frioux, D. (2001). *Nature et culture*, Armand Colin.
- Fuhr, M. et Brun, J.-J. (2010). *Biodiversité, naturalité, humanité – pour inspirer la gestion des forêts*. Compte rendu de colloque (Chambéry, 27 – 31 octobre 2008). Natures, Sciences Société. En ligne : www.nss-journal.org
- Genot, J.-C. (2003). *Quelle éthique pour la nature ?*, Aix-en-Provence, Édisud.
- Genot, J.-C. (2006). *Vers un changement "Climacique"*. Courrier de l'environnement de l'INRA, (53), p. 129-136.
- Genot, J.-C. (2008). *Pour une éthique de la naturalité dans la gestion forestière*, www.forum.lu/pdf/artikel/6464_280_Genot.pdf
- Godin, C. (2000). *La nature*, Paris, Édition du Temps.
- Huybens, N. (2010). *La forêt boréale, l'éco-conseil et la pensée complexe. Comprendre les humains et leurs natures pour agir dans la complexité*, Éditions universitaires européennes, 208 p.
- Kerszberg, P. (2009). *L'ombre de la nature*, Paris, Cerf.
- Levy, Bertrand (1999). *Nature et environnement, considérations épistémologiques*
http://archive.wikiwix.com/cache/?url=http://fig-st-die.education.fr/actes/actes_99/nature_environnement/article.htm&title=Bertrand%20L%C3%A9vy%2C%20Nature%20et%20Environnement%C2%A0%3A%20Consid%C3%A9rations%20%C3%A9pist%C3%A9mologiques

- Lewis, N., Deuffic, P. & Ginelli, L. (2005). *L'importance des forêts dans la construction sociale, pistes exploratoires*. Rapport, CEMAGREF de Bordeaux.
- Peelman, A. (1992). *Le Christ est amérindien : Une réflexion théologique sur l'inculturation du Christ parmi les Amérindiens du Canada*, Ottawa, Novalis.
- Peelman, A. (1996). *Spiritualité et conscience planétaire*, in: C. Ménard & F. Villeneuve (Eds) *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques : Actes du congrès 1995 de la société canadienne de théologie*. (vol. 56), Fides, p. 21-53.
- Ricard, M., & Trinh, X. T. (2000). *L'infini dans la paume de la main : du Big Bang à l'Eveil*. Paris: NiL éditions, Librairie A. Fayard.
- Rivière, Claude. (2001). *Culture inavouée dans la nature, nature soumise dans la culture*. *Horizontes Antropológicos*, 7(16), 11-34. Retrieved April 01, 2013, from http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832001000200002&lng=en&tlng=fr. 10.1590/S0104-71832001000200002.
- Suzuki, D. (2001). *L'équilibre sacré. Redécouvrir sa place dans la nature*, Fides.
- Villeneuve C (dr) (2012). *Forêts et humains : une communauté de destins. Piège et opportunités de l'économie verte pour le développement durable et l'éradication de la pauvreté*. OIF. http://www.ifdd.francophonie.org/ressources/livre_forets_synthese/index.html#/2/

5. Sciences, techniques, éthique et arts

Rédaction : Nicole Huybens

La nature seule nous sauve de la contemplation de nous-mêmes, non parce qu'elle est meilleure que nous mais parce qu'elle est autre (R. Hainard)

Introduction

La littérature consultée pour la rédaction de ce rapport nous a sensibilisés aux rôles de la science, de la technique, de l'éthique et de l'art dans les différentes conceptions de la nature et de la relation homme – nature. Hadot (2004) distingue plusieurs types d'expériences humaines de la nature : l'expérience quotidienne, la connaissance scientifique et la perception esthétique. L'expérience quotidienne permet de voir ce qui est utile dans la nature : un gagne-pain, une occasion de détente ou de ressourcement par exemple. La forêt est alors un ensemble de ressources permettant de répondre à des besoins ou de gagner sa vie. Elle est un lieu de loisirs, un décor pour un week-end de décrochage et de bien être. La connaissance scientifique de la nature tente de décrire ses lois, ce qui n'est pas contradictoire en soi avec l'expérience vécue, mais le devient souvent : « la révolution copernicienne a transformé le discours théorique des savants et des philosophes, mais rien n'a changé en fait à leur expérience vécue » (p. 220). Enfin, une autre forme de connaissance se situe dans le monde de la perception esthétique « quand les artistes regardent une chose, ils la voient pour elle et non plus pour eux (...) ils perçoivent pour percevoir, pour rien ...» (Hadot, 2004, p. 220). Au cours de nos lectures, nous avons également rencontré un discours que nous classerons dans l'éthique. Le discours du quotidien est de l'ordre de l'utile, celui de la science du vrai, celui de l'art du beau et celui de l'éthique du bien.

Les idées sur la nature sont des créations humaines et elles encadrent la façon dont les humains voient le monde, ce qui influence en retour ce qu'ils peuvent en dire. Les faits ne parlent pas d'eux-mêmes et la nature est singulièrement muette, dans le langage des humains en tout cas. Mieux connaître le monde des idées relève de la philosophie et

philosopher, c'est lutter contre ces mots qui ensorcellent notre intelligence, si l'on en croit Wittgenstein³³. Mieux comprendre les idées des humains, c'est mieux comprendre leurs différentes visions de la nature, mais c'est aussi mieux comprendre les humains eux-mêmes. « On dira peut-être que ce langage n'est qu'un langage et que, au fond, les dieux ne sont que des métaphores. Mais une métaphore n'est jamais innocente. Elle véhicule tout un ensemble d'images, de sentiments, de dispositions intérieures qui influencent inconsciemment la conscience » (Hadot, 2004, p. 91)

Dans ce chapitre, nous allons successivement nous pencher sur les thèmes : nature et science, nature et technique, nature et éthique et nature et art. Les frontières entre ces catégories de discours ne sont pas toujours hermétiques, mais nous allons tenter de les distinguer au mieux, même si nous les relions en même temps. Notre expérience de la nature n'est pas cloisonnée et elle n'est jamais d'un seul ordre.

5.1. Nature et science

« Nous contemplons les mêmes astres, le ciel nous est commun, le même monde nous enveloppe. Qu'importe la voie de sagesse dans laquelle chacun cherche la vérité ? À un si grand mystère, on ne parvient pas par un seul chemin (Symmaque³⁴). »

Nous allons successivement présenter sous quatre rubriques (*la vérité, la relation objet/sujet, le laboratoire et l'utilité*) les éléments liés à la science et la nature rencontrés au fil de nos lectures.

³³ Ludwig Josef Johann Wittgenstein (1889 – 1951). Philosophe autrichien, puis britannique, très connu pour ses contributions érotiques à la philosophie du langage.

³⁴ Symmaque (Quintus Aurelius Memmius Symmachus), (342 – 402), aristocrate romain défenseur du paganisme par opposition au christianisme.

5.1.1 La vérité

Depuis le 17^e siècle, l'effort scientifique porte sur la recherche de vérité distincte de la philosophie (Barette, 2006). La science fait découvrir ce qui est caché dans la nature. Les vérités scientifiques sont « découvertes ». « La science tente, autant que faire se peut, d'être objective, c'est-à-dire de décrire et d'expliquer le monde qui existe en dehors de notre esprit tel qu'il est et non pas teinté ou déformé par nos impressions, nos opinions, nos préjugés, nos conceptions personnelles subjectives. « Le mot objectif lui-même souligne que la science vise à étudier des objets, tels qu'ils sont » (Barrette, 2006, p. 58). Cependant « Une science est d'autant meilleure, d'autant plus vraie, d'autant plus objective qu'elle est plus attachée, plus liée à l'ensemble de la société (Latour, 1995, p. 2 du pdf). Le propos de Latour est de montrer qu'un scientifique produit une science d'autant plus objective qu'il a conscience de produire des connaissances situées. Et il importe aussi de se souvenir que La nature n'a pas de données à nous fournir pour que nous puissions la connaître ! Les données à partir desquelles sont élaborées les théories scientifiques sont en fait des construits qui réduisent le réel pour que nous puissions le connaître.

En dévoilant la réalité du réel, les scientifiques s'efforcent de distinguer le vrai du faux dans les représentations humaines du monde. Ils s'appuient sur des faits, proposent des théories qui donnent cohérence à nos visions du réel. Le caractère remarquable et extraordinaire de la science et des cerveaux humains permet de connaître la Nature de manière exceptionnelle dans ses constituants et dans ses processus. De plus, le succès de la science exprimé dans les techniques par exemple est indéniable.

Cependant, si la nature existe bel et bien sans nous, la connaissance que nous en avons n'existe que grâce à nous, elle passe par le filtre de notre humanité, de notre culture, de notre époque. La vérité est fille du temps ... Il n'est donc pas étonnant de constater qu'il y a d'innombrables façons de voir la vérité de la nature au fil des époques et que ces idées perdurent malgré le temps qui passe. Il semblerait cependant qu'il y ait eu deux tendances « lourdes » dans l'élaboration de la vérité à propos de la nature : la connaissance

« arrachée » à la nature qui la cache et qui n'est donc pas directement accessible, et celle qui serait directement accessible à nos sens, produite grâce à la contemplation de la nature et au raisonnement humain. Hadot (2004) y voit l'actualisation toujours renouvelée du mythe de Prométhée³⁵ pour la première et de celui d'Orphée³⁶ pour la seconde. La science prométhéenne est celle des laboratoires. La science d'Orphée permet d'accéder à la vérité des secrets de la nature par la confiance que l'homme place dans ses perceptions et dont il fait souvent une description esthétique (Hadot, 2004). L'observateur écoute la nature, l'expérimentateur la soumet à un interrogatoire et la force à se dévoiler. Tous les deux veulent la connaître dans sa vérité; ils ne cherchent cependant pas la même « vérité ». D'ailleurs, existe-t-il une seule vérité ?

La nature cache sa vérité et tant la nature que la vérité sont difficiles à découvrir. Nature et Vérité sont profondément liées chez Philon³⁷ et symbolisées par le puits. « Le puits est le symbole de la connaissance, car la nature de la connaissance ne se situe pas à la surface, mais elle est profonde. Elle ne s'étale pas au grand jour, mais aime à se cacher dans le secret et ce n'est pas facilement, mais avec beaucoup de difficultés qu'on la trouve » (Philon, *De Somniis*, in Hadot, 2004, p. 63). Bacon³⁸ écrit, esquissant ainsi le programme de la science expérimentale moderne : « les secrets de la nature se révèlent plutôt sous la torture des expériences que lorsqu'ils suivent leur cours naturel ».

La science construite à partir de modèles issus du raisonnement, c'est-à-dire des croyances qui permettent de construire un discours cohérent, et de l'observation par les sens d'une

³⁵ Prométhée vole le feu à Zeus pour le donner aux hommes, les sortant ainsi d'une condition animale qui les désavantage et permettant le développement de l'art et des techniques. Le feu est dérobé au dieu comme la connaissance est dérobée à la nature

³⁶ Orphée danse et chante la beauté du monde, il charme la nature, révélant ainsi ses mystères à ceux qui l'écoutent.

³⁷ Philon d'Alexandrie (vers 12 a.C. – vers 54 d.C.), philosophe né à Alexandrie

³⁸ Francis Bacon (1561 – 1626). Philosophe anglais considéré comme un des pionniers de la pensée scientifique contemporaine.

nature qui se donne relève plutôt du mythe d'Orphée. Le *Timée*³⁹ de Platon « apparaît ainsi comme le modèle des futures théories scientifiques, même contemporaines, notamment parce qu'il a pour point de départ des axiomes en soi indémontrables, mais qui sont capables d'aider à construire une représentation raisonnable et vraisemblable de l'univers, c'est-à-dire finalement à l'inventer (Hadot, 2004, p. 169). La perception d'une forme de stabilité dynamique des écosystèmes et la pensée qu'il existe quelque chose comme « des lois » de la nature permet de classer les observations scientifiques dans un discours cohérent.

Dans l'Antiquité, surtout à partir du II^e siècle avant Jésus Christ, la science a pour but de « découvrir les forces secrètes et merveilleuses des êtres de la nature, c'est-à-dire (...) leurs propriétés et vertus occultes (Hadot, 2004, p. 51). Mais, pour Platon, la *phusis* (mot grec pour désigner la nature) est une création divine dont aucune science ne peut rendre compte. « D'une part les processus naturels sont le résultat d'opération qui ne sont connues que des dieux, d'autre part, ces processus sont en perpétuelle transformation : ils sont de l'ordre de l'événement, du devenir » (Hadot, 2004, p.41).

Si pour les Grecs la nature est en même temps Vérité et Dieu, au Moyen Âge, la nature devient « une puissance subordonnée à Dieu » (Hadot, 2004, p. 93). Et au début de l'ère industrielle, la perception de la nature se transforme encore. Le mythe d'une nature animée par des forces divines (même immanentes) à qui on attribue des sentiments (une mère-nature généreuse ou revancharde) est remplacé par une représentation instrumentale d'une nature sans âme ni conscience.

Avec le développement des connaissances scientifiques, l'humain devient « *le maître des œuvres de Dieu* » écrit Kepler⁴⁰ au 16^e siècle. Pour Descartes⁴¹, qui pense l'humain comme

³⁹ Le *Timée* est un des dialogues de Platon (428 a.C.- 348 a.C.) qui traite de cosmologie, discours rationnel sur les origines et les structures de l'univers.

⁴⁰ Johannes Kepler, (1571 – 1630). Astronome allemand, partisan de l'héliocentrisme, a avancé l'idée que les planètes suivent une trajectoire elliptique.

maître et possesseur de la nature, les sciences doivent se passer de la métaphysique et de la méthode spéculative et privilégier les mathématiques. C'est de cette manière que l'humain parviendra à connaître les lois de la nature pour en devenir le maître. Et pour Laplace⁴², Dieu est même une hypothèse inutile. « À travers la méthode expérimentale, elle (la science) interroge la nature à la manière d'un juge dans le but de découvrir des vérités globales; ainsi se détermine la rupture d'une relation Homme/Nature par la position de l'Homme à l'extérieur d'elle, position de supériorité et, par la suite, de domination » (Camerini, 2003, p. 24). Schiller⁴³ pense que « Si la nature a perdu sa divinité (...) c'est à cause du christianisme, qui a permis à la science moderne de se développer. Le soleil n'est plus qu'un globe de feu, la nature une horloge » (Hadot, 2004, p. 98). La nature « désenchantée » est l'objet même du discours scientifique qui n'est pas le seul à rendre compte de l'expérience humaine de la nature.

L'idéal d'une science expérimentale vérifiable, garante de sa vérité, est « celui de la science moderne, bien que les progrès gigantesques de la science aient amenés les savants à corriger un réalisme trop simpliste » (Hadot, 2004, p. 175). La science permet de croire que la nature est connue, au moins en partie ou au moins connaissable et qu'elle est ainsi parvenue à rendre compte, au moins en partie, de la vérité du monde. Quand un scientifique énonce que « la science le prouve », par exemple à propos du déclin des populations de caribou, il n'y a pas lieu de se demander s'il s'agit d'autre chose que de la vérité. Le discours tenu ne contient pas de manière explicite les paradigmes qui lui donnent sa cohérence, les présupposés qui le fondent ou les croyances à propos de la science et de la nature qu'il exprime. Réifier tous les processus de la connaissance de la nature dans le mot « science » semble suffire. Mais pas pour tout le monde et pas en toutes circonstances. La science contemporaine s'est bâtie sur la différence entre jugement de faits (sciences) et jugement de

⁴¹ René Descartes, (1596 -1650). Mathématicien, physicien et philosophe français. Fondateur de l'idée que le sujet connaissant peut se représenter le monde de manière ordonnée. Veut rompre avec les spéculations scholastiques. A écrit le « Discours de la méthode » en 1637.

⁴² Pierre-Simon de Laplace, (1749 – 1827) Mathématicien, astronome et physicien français.

⁴³ Johann Christoph Friedrich von Schiller (1759 – 1805) poète et écrivain allemand

valeur (philosophie) et nous sommes censés percevoir aujourd'hui qu'il y a une distinction nette entre les deux. Cependant, comme le démontre Latour, « nous n'avons jamais été modernes »⁴⁴. Si l'on prend la peine de se pencher sur l'idée de « fonctionnement des écosystèmes », on peut y voir un amalgame entre le jugement de fait et le jugement de valeur et d'y constater l'actualisation de l'idée très aristotélicienne que la nature fait bien les choses et que, par conséquent, pour bien faire lui aussi, l'humain doit faire « comme » la nature. Le jugement de fait porte sur les processus naturels, le jugement de valeur sur les règles de conduite pour les humains. Le basculement de l'un à l'autre est occulté : l'un vaut pour l'autre... Nous avons déjà expliqué ceci dans un précédent rapport (Huybens et al, 2010)

La vérité même scientifique s'appuie sur divers présupposés. « On pourrait dire que ceux qui se représentent la nature comme économe ont tendance à penser que les processus naturels sont rigoureusement logiques, parce que l'on y trouverait une parfaite adaptation rationnelle des moyens aux fins, alors que ceux qui l'imaginent joueuse, prodigue et exubérante ont tendance au contraire à concevoir ses processus naturels comme spontanés, immédiats et même imprévisibles (Hadot, 2004, p. 209). Le discours scientifique trouve aussi sa cohérence grâce aux paradigmes (Kuhn, 1983). Morin (2000) les décrit comme suit : les paradigmes sont des *a priori* souterrains et souverains qui guident ce que nous percevons du monde et la façon dont nous organisons les connaissances.

En ce qui concerne les écosystèmes boréaux, Huybens (2010) a montré qu'il existait deux types de théories scientifiques s'appuyant sur des paradigmes différents. La théorie de la succession forestière décrit la forêt boréale à partir d'un stade d'équilibre ultime, « aboutissement » d'une succession réussie : la forêt climax (notamment Bergeron *et al*, 1999 ; Gauthier *et al*, 2001). Les perturbations majeures fréquentes en forêt boréale interrompent brutalement la succession végétale et rendent le stade climax relativement

⁴⁴ Nous ne sommes pas ces êtres rationnels que nous disons être : le savoir n'est pas indépendant du social, du politique et du culturel. Les sciences offrent des connaissances situées et la complexité est plus pertinente que l'objectivité pour rendre compte du phénomène humain aujourd'hui.

rare. La forêt climax présente les attributs spécifiques des vieilles forêts : hétérogénéité des classes d'âge et des essences, présence d'humus et de débris verticaux et horizontaux au sol et dynamique de régénération par trouées.

Avec la « théorie de la dynamique forestière dissipative »⁴⁵, d'autres chercheurs (notamment Gagnon et al., 2001 ; Jasinski et al., 2005) montrent la façon dont la forêt se régénère après une perturbation naturelle de grande ampleur (feu et épidémies). Les chercheurs décrivent les processus qui permettent son maintien diversifié dans le temps. La structuration d'un peuplement à un moment donné de l'histoire dépend de séquences de perturbations aléatoires et de la capacité de régénération des espèces au moment des perturbations. Les chercheurs observent que le plus souvent, la plupart des espèces présentes avant une perturbation majeure se réinstallent dans les cinq ans qui la suivent, mais pas toujours et pas nécessairement à l'identique. La forêt boréale évolue vers des forêts équiennes régulières, vers des forêts étagées, parfois hétérogènes en âge, vers des forêts mélangées ou monospécifiques (envahissement d'un territoire initialement couvert d'épinettes et de trembles par le tremble) ou vers des dénudés secs (landes forestières). Les trajectoires évolutives sont multiples et difficilement prévisibles étant donné l'imprévisibilité même des perturbations naturelles qui affectent les peuplements forestiers. Cette théorie fait l'impasse sur le concept de forêt climax, aboutissement d'une trajectoire unique, souhaitable et réussie.

Outre les postures prométhéenne et orphique et les autres présupposés et paradigmes, l'histoire de la connaissance de la nature s'appuie aussi sur deux orientations éthiques : « d'une part une éthique de la recherche objective et désintéressée (...), de l'autre une éthique de la recherche utile mise au service de l'homme et ayant pour objectif, soit le

⁴⁵ C'est ainsi que Huybens nomme cette théorie qui n'a pas de nom dans la littérature scientifique. Le mot « dissipatif » fait référence à l'idée que la forêt fermée d'épinette noire qui forme une grande partie de la forêt boréale, disparaît petit à petit de manière naturelle pour laisser la place d'autres écosystèmes dans une dynamique évolutive.

perfectionnement moral de l'individu lui-même - et l'étude sera alors 'exercice spirituel' - soit la transformation des conditions de vie humaine » (Hadot, 2004 p. 197).

5.1.2 Un objet, un sujet ?

Faire de l'homme le sujet, et de la nature un objet d'études est un choix épistémologique qui consacre la posture naturaliste des sociétés occidentales. L'objectivité scientifique est liée à la croyance que les phénomènes sont des faits et qu'ils sont mesurables. Le livre de la nature s'écrit en langage mathématique, dit Galilée⁴⁶. Et pour ce qui ne se mesure pas, on ne pourrait pas parler de sciences puisque l'on serait alors dans l'univers des spéculations philosophiques subjectives. Bacon⁴⁷, Descartes⁴⁸, Galilée et Newton⁴⁹ « ont découvert le moyen de progresser d'une manière décisive et définitive dans ce projet de domination de la nature, en s'en tenant à l'analyse rigoureuse de ce qui est mesurable et quantifiable » (Hadot, 2004, p. 136).

Le discours scientifique moderne est crédible seulement si la source de l'information porte le sceau de la neutralité. Lors de controverses, combien de discours scientifiques sont-ils remis en question en raison du statut ou de l'institution d'appartenance du chercheur ? Évidemment, il ne s'agit pas de nier qu'il y ait une influence liée à ces éléments, au contraire : elle est vraie pour tous les chercheurs. En situation de controverse, la recherche d'un acteur neutre ou indépendant est compréhensible et en même temps, il s'agit sans doute d'une utopie : sont considérés comme neutres surtout ceux qui sont « bien » informés et ceux-là sont généralement ceux qui sont d'accord avec l'acteur qui juge. Et quelle que soit

⁴⁶ Galilée (Galileo Galilei) (1564 – 1642). Mathématicien, géomètre, physicien et astronome italien. A proposé d'adopter l'héliocentrisme de Copernic

⁴⁷ Francis Bacon (1561 – 1626). Philosophe anglais considéré comme un des pionniers de la pensée scientifique contemporaine.

⁴⁸ René Descartes, (1596 -1650). Mathématicien, physicien et philosophe français. Fondateur de l'idée que le sujet connaissant peut se représenter le monde de manière ordonnée. Veut rompre avec les spéculations scholastiques. A écrit le « Discours de la méthode » en 1637.

⁴⁹ Isaac Newton (1643 – 1727). Philosophe, mathématicien, physicien, alchimiste, astronome et théologien anglais. Fondateur de la mécanique classique, connu pour sa théorie de la gravitation universelle.

la personne qui parle, elle est considérée comme neutre si son discours est « objectif », c'est-à-dire s'il s'en tient rigoureusement aux faits.

La science de la nature ne peut pas être seulement objective : seul un sujet peut objectiver, dira Morin (1986). Wittgenstein⁵⁰ reproche à la science moderne de donner l'apparence que tout est expliqué, alors qu'il n'en est rien. « Car nous ne pouvons sortir du monde pour le traiter comme un objet d'étude. Nous sommes dans le monde comme nous sommes dans le langage » (Hadot, 2004, p. 312). Latour (2003) renchérit « Ils parlent d'objectivité scientifique comme si les sciences étaient le lieu d'éloignement maximum entre objet et sujet, alors qu'il s'agit au contraire d'une intrication maximale entre les capacités subjectives et objectives des êtres » (p. 14 du pdf).

Puisqu'il est impossible de retirer l'humain de ses productions langagières, la science ne peut pas être neutre ou un simple miroir du monde, ce qui ne lui enlève en aucun cas sa pertinence pour comprendre le réel, notre réel. Les différents chercheurs qui tentent de décrire les fluctuations des hordes de caribous forestiers et d'en identifier les causes se situent dans le domaine des sciences dites « exactes ». Mais cette science, nous pouvons la voir « faite » (les résultats publiés, les conclusions) ou « en train de se faire » (le processus de production du savoir, ses aléas, ses présupposés...), explique Latour⁵¹. Le fait de considérer que la connaissance scientifique soit uniquement objective est une croyance qui occulte le processus de sa construction.

⁵⁰ Ludwig Josef Johann Wittgenstein (1889 – 1951). Philosophe autrichien, puis britannique, très connu pour ses contributions ésotériques à la philosophie du langage.

⁵¹ Bruno Latour, sociologue contemporain. « Introduction à la sociologie des sciences » (2005), part de l'idée que les sciences et les technologies doivent être étudiées pendant qu'elles se font et pas comme des résultats finaux. Il s'intéresse donc aux opérations et conditions dans lesquelles la science est en train de se faire. Elle est donc toujours une production humaine liée au langage et au temps.

Faire du discours scientifique un discours neutre, comme si l'humanité n'avait pu l'orienter, le créer, le renouveler peut être mis en relation avec l'idée que la vraie nature n'existe que sans l'humain. « Les sciences, loin d'offrir le visage glacé et indifférent d'une objectivité absolue, offrent au contraire l'aspect, au fond familier, d'une riche production d'associations et d'attachements avec des êtres aux ontologies variées et toujours plus relatives, c'est-à-dire, au sens étymologique, toujours plus reliées. » (Latour, 2003, p. 7 du pdf). Le discours scientifique, comme tous les autres discours sur la nature, est une co-crétation : quelque chose de la nature et quelque chose de l'humain sont toujours inclus dans les représentations du monde.

Notre propos n'est évidemment pas de disqualifier le discours scientifique, au contraire. Il donne à connaître une vérité du monde particulière, souvent éclairante et même extraordinaire à l'image de notre capacité à rendre compte d'un monde qui échappe à notre expérience sensible... Cependant, il existe d'autres vérités humaines sur le monde et il s'agirait de ne pas l'oublier pour mieux comprendre la non-acceptabilité sociale, car même si aujourd'hui, la vérité est associée au discours scientifique, d'autres représentations de la nature n'en sont pas moins à l'œuvre dans les discours des uns comme des autres. La science ne peut pas tout : « On sera sensible (...) à l'impuissance chronique de la science à se faire en dehors des hommes, à trancher des questions métaphysiques et morales inhérentes à notre condition, en un mot à diminuer nos dilemmes en accroissant le savoir » (Frioux, 2001, p. 162). Vouloir faire reposer les décisions sur la science seulement ne conduira pas à un accord social sur l'aménagement forestier. Elle n'est qu'une partie de nous-mêmes et ne peut donc représenter les humains et la nature dans la complexité.

5.1.3 Le laboratoire

La vérité de la science ne se confond pas avec celle de l'expérience que les humains peuvent faire du monde au quotidien. « La physique contemporaine peuple la région subnucléaire d'une foule si considérable, mais évanescence d'éléments mobiles qu'on se demandera à bon droit comment les perceptions sensibles en sortent dans l'état où nous en

faisons l'expérience (avec leur caractère répétitif, leur relative identité et régularité tout autant que leurs singularités propres). Nous pouvons certes décomposer et analyser la matière en ses constituants, mais inversement la remontée vers l'expérience habituelle pose problème, car pour nous comme pour les Grecs, il reste toujours difficile d'expliquer les propriétés de la matière telles que nous les avons sous les yeux à partir de celle des atomes » (Kerszberg, 2009, p. 61).

La science donne à connaître une vérité qui devient de plus en plus inaccessible à la plupart des individus par sa sophistication. Elle décrit une réalité de moins en moins perceptible directement par les sens. Le soleil ne se lève pas à l'est, même si c'est ce que nous voyons tous les jours. Les forêts coupées repoussent même si nos sens y voient un désert issu de l'activité néfaste de l'homme et hurlent à la barbarie...

La recherche scientifique se fait « en laboratoire ». C'est du moins le mot que nous avons choisi pour rendre compte de cette idée que la science donne à connaître un monde parfois très éloigné de notre expérience quotidienne. « La science, la connaissance au sens large, est un moyen de domestiquer le réel, de l'assujettir, de se l'approprier. Une science authentique implique toujours de pouvoir détruire et reproduire son objet d'étude. L'on ne connaît authentiquement que ce que l'on peut détruire et recomposer à loisir » (Dulau, 2008, p. 73). Ce constat vient d'un postulat important en science : si une expérience peut être menée par un autre chercheur dans les mêmes conditions et qu'il arrive aux mêmes conclusions, alors on pourra considérer que ces conclusions sont vraies.

Notre époque ne se soucie pas explicitement de concilier les vérités issues des « laboratoires » et les évidences sensibles du monde perçues quotidiennement. La Terre tourne autour du Soleil et n'arrête pas de bouger. Il est donc faux de penser que le Soleil se lève à l'est et que la Terre est aussi immobile que ce que nous percevons. Un scientifique peut travailler sur l'ADN dans un laboratoire et voir « se coucher » le soleil. Ce que Schiller déplore, « ce n'est pas que les savants se représentent le Soleil comme une boule de feu,

mais que les hommes, dans leur perception quotidienne aient perdu la perception poétique et esthétique de cette réalité » (Hadot, 2004, p. 99). Le remplacement de l'un par l'autre doit probablement aussi alimenter le phénomène de la non-acceptabilité sociale.

Lorsque la science dit la vérité et qu'elle est exacte, l'expérience sensible devient alors « une perception » et parfois même une « fausse perception ! ». Pour les humains d'aujourd'hui, rétablir les faits ne voudrait pas dire décrire l'expérience sensible, mais donner du monde une représentation scientifiquement calculée, prouvée et documentée. Cette distinction n'avait pas de sens pour les Grecs : il fallait que la vérité philosophique et l'expérience sensible soient cohérentes. Et cette distinction a-t-elle vraiment un sens aujourd'hui dans les amalgames entourant notamment la coupe forestière ? « Rien qu'à voir on voit bien » semble exprimer autant la vérité du monde qu'une description distancée de ce même monde.

La pensée scientifique moderne est ambivalente par rapport au concept de nature. Les lois à l'échelle micro (l'infiniment petit, la physique quantique) ne valent pas au niveau macro (l'infiniment grand et ce que nous appelons aujourd'hui le cosmos ou l'univers). « Les places du hasard et du désordre dans les sciences naturelles et humaines, et l'harmonie des places dans l'univers a subi des assauts contestataires : contestation d'un ordre hiérarchique dans la nature et parmi les humains, contestation d'une finalisation du développement de la nature (...) et surtout rejet des causes premières » (Rivière 2001).

« Le destin de la science moderne se joue plutôt dans un insatiable désir de savoir, qui persiste dans des modèles de plus en plus abstraits censés s'approcher d'une Nature de plus en plus réelle. À la fécondité en principe inépuisable de la Nature, la science, en principe inépuisable elle aussi, a substitué une série de théories, à la mesure de sa fécondité intellectuelle de plus en plus remarquable. (...) la Nature n'a jamais dit son dernier mot et il est devenu douteux qu'elle passera jamais dans l'Être » (Kerszberg, 2009, p. 77) par ce moyen. Connaître par la science serait connaître quelque chose à propos de la nature, mais

pas ce qu'elle est par essence, de manière intrinsèque. Ce n'est pas au discours scientifique qu'il faut demander de décrire ce qu'est la nature. Les réflexions sur l'être de la nature relèvent de la philosophie et aussi, comme nous allons le voir plus loin, de l'art. Le langage de la science masque « l'être » de la nature : « armée de l'outil mathématique, la pensée réflexive bouscule la familiarité pour la rétablir sous la forme d'un paraître, qui est un simple jeu avec lui-même de l'être déterminé en soi et absolument non familier ; la seule force de ce paraître, c'est de ne pas faire voir cet être (Kerszberg, 2009, p. 62).

Le laboratoire permet de connaître des petits bouts du monde, l'observation quotidienne d'autres bouts. Mais certains acteurs semblent n'accorder le statut de vérité qu'aux résultats obtenus par une seule des deux approches.

5.1.4 L'utilité

Le discours scientifique n'a pas pour but premier « l'efficacité dans l'action sur l'univers qui nous entoure, mais la cohérence dans notre représentation de cet univers » (Jacquard, 1982). Cependant, si les humains utilisent le discours scientifique pour mettre en mots une vérité organisée du monde, ils instrumentalisent aussi les connaissances dans les techniques qui font de l'homme le maître du monde. Les sciences sont alors « appliquées ». La physique d'utilisation veut « par des procédés techniques arracher à la nature ses secrets à des fins utilitaires » (Hadot, 2004, p. 112).

L'objectif n'est pas de connaître pour connaître, mais de connaître pour augmenter le confort des humains, prendre des meilleures décisions à propos de la nature, inventer une technique qui représente « le progrès ».

Le discours scientifique se construit parfois à partir de l'idée ou avec le but de se rendre maître et possesseur de la nature, comme le souhaitait Descartes. La science n'est donc pas « au-dessus » de tout soupçon pour prendre des décisions impartiales qui seraient d'office socialement acceptables. « La science moderne court de plus en plus le danger d'être

étroitement liée à la technique industrielle, aux exigences des entreprises, à la volonté de puissance et de profit. » (Hadot, 2004, 198). Isabelle Stengers (2009) déplore d'ailleurs ce qu'elle appelle « l'économie du savoir » qui détourne la science commanditée par les industries de son but premier pour la mettre au service des techniques et du profit. Le savoir devient une marchandise en entrant dans la logique économique capitaliste.

5.2. Nature et technique

La technique est un processus d'appropriation, énonce Heidegger⁵². Et elle l'est dans un triple sens. C'est d'abord une appropriation de la nature au sens de son asservissement à nos besoins. Par les techniques, l'homme devient propriétaire de la nature. Ensuite, c'est un moyen pour établir une relation appropriée entre l'homme et son environnement : par la technique il façonne un monde qui lui convient et dans lequel il peut se sentir chez lui. Enfin, la technique est aussi ce qui permet à l'homme de découvrir et de constituer son *propre*, son identité, son être (Dulau, 2008).

5.2.1 Des outils pour s'approprier le monde

La technique est un système d'outils créés par l'homme qui en détermine l'usage et la finalité. La technique est notamment « la manifestation phénoménale de la science, l'expression empirique et matérielle du savoir ; une trace sensible de l'intelligible » (Dulau, 2008, p. 72). La technique, ce sont ces « prothèses » utilisées par les humains pour prolonger leurs sens. Le génie inventif des hommes leur permet de se doter de qualités qu'ils ne possèdent pas naturellement (Dulau, 2008). Le microscope qui révèle l'infiniment petit, l'avion qui fait parcourir vite de grandes distances, les instruments qui permettent de voir l'infrarouge et d'entendre les infrasons sont des outils de type « prothèse ».

⁵² Martin Heidegger (1889-1976) philosophe allemand. A écrit « Être et Temps ». S'intéresse au langage et à la question du sens de l'Être. Influence Sartre et Levinas. Difficile à lire, nous faisons référence dans la suite du texte à Dulau (2008) qui est parvenu à « vulgariser » la pensée de ce philosophe incontournable pour comprendre la modernité.

La technique permet aux humains de s'approprier un monde considéré lui-même comme un objet. Ni l'outil ni le monde n'ont de fin en eux-mêmes; leur valeur est instrumentale. : « Un outil (...) n'a pas de nécessité interne, mais une nécessité d'emprunt, externe ; sa fin ne lui est pas intimement propre, mais extérieurement hétérogène » (Dulau, 2008, p. 71). Faire de la nature une ressource, c'est faire d'elle un outil pour la satisfaction de nos besoins. Transformer le Saguenay–Lac St-Jean en une région ressource, c'est l'instrumentaliser à des fins humaines sans considération pour ce qu'elle est pour elle-même.

La science ayant pris la nature comme objet « trouverait à se prolonger en s'appliquant au réel, et ce serait cette application que l'on appellerait la technique, soit un ensemble d'outils qui seraient des théories matérialisées permettant l'appropriation de la nature (...) qui auraient pour immense vertu de rendre possible la domestication du réel, sa transformation, son asservissement et aussi bien entendu sa destruction (Dulau, 2008, p. 74). Mais aussi sa protection... Et l'on voit ainsi que la science comme outil peut le meilleur et le pire. Et que la possibilité de détruire comme de protéger veut dire que l'on est le maître.

L'époque contemporaine dotée d'un héritage d'outils extraordinaires découvre les effets pervers de l'appropriation de la nature par la technique : « le développement aveugle de la technique et de l'industrialisation aiguillonné par l'appétit du profit, met en péril notre rapport à la nature et la nature elle-même (Hadot, 2004, p. 112).

L'utilisation de techniques issues des savoirs scientifiques et ayant pour but de dominer le monde ne rime plus avec « acceptabilité sociale » : ce n'est pas vivre simplement avec la nature que de la transformer complètement au point où, comme le dit Heisenberg⁵³, l'homme ne rencontre plus que lui-même de par le monde. Mettre des espaces sous statut d'aire protégée, c'est empêcher l'humain de transformer toute la nature pour son seul usage. « La seule pensée politique de la technique qu'a produit le XX^e siècle, c'est l'écologie. Et quels

⁵³ Werner Heisenberg (1901-1976). Physicien allemand, fondateur de la physique quantique et du principe d'incertitude (on ne peut pas connaître simultanément la vitesse et la position d'une particule)

que soient ses orientations et ses programmes, l'écologie ne cesse jamais de penser la technique comme outil ; outil dont il faudrait limiter les effets pervers, dont il faudrait empêcher les abus, contrôler l'emploi et les répercussions, qu'il faudrait mettre au service d'un environnement naturel dont le cycle serait compris et respecté (Dulau, 2008, p. 85).

Cependant, Heidegger soutient que le renoncement à la technique est impossible : « le renoncement au processus d'appropriation de la nature et d'auto-appropriation par l'homme de sa propre nature est hors de contrôle » (Dulau, 2008, p. 84). Si une découverte scientifique rend une technique possible, elle s'actualisera.

L'homme ne peut plus faire ce qu'il veut de la technique, elle échappe à sa volonté. « C'est donc que la technique n'est pas compréhensible à partir de la neutralité rassurante attachée au concept d'outil et du mythe non moins rassurant de la toute-puissance de la volonté. L'humanité n'est pas libre d'agir et de se servir de ses œuvres comme elle le souhaite (Dulau, 2008).

5.2.2 Des outils pour rendre la nature plus efficace

Comprise comme « science appliquée », la technique retrouve le sens qu'Aristote donnait au terme « tekne » : la puissance qui, « d'un côté imite la nature, et de l'autre la porte à un degré d'excellence qu'elle est incapable d'atteindre par elle seule » (Dulau, 2008, p. 74).

« Le mot grec qui désigne la ruse est 'méchané'. La mécanique chez les Grecs est apparue tout d'abord comme une technique qui consiste à ruser avec la nature, notamment à produire des mouvements apparemment contraires à la nature, à l'obliger à faire ce qu'elle ne peut pas faire par elle-même grâce à des instruments artificiels et fabriqués, des 'machines' » (Hadot, 2004, p. 108 – 109).

L'agriculture est « une partie d'un art particulier qu'Aristote appelle *l'art d'acquérir*. On ne trouve plus trace d'un éloge ou d'une valorisation particulière de l'agriculture, pas plus que la reconnaissance d'une dette vis-à-vis de la nature. Bien au contraire, la production agricole est elle-même une finalité de la nature : « c'est la fonction de la nature de fournir de la nourriture à l'être une fois qu'il est né (...) Est conforme à la nature pour tous les hommes l'art d'acquérir aux dépens des fruits de la terre et des animaux » (...) Si donc la nature ne fait rien d'inachevé ni rien en vain, il est nécessaire que ce soit pour les hommes que la nature ait fait tout cela » (Frioux, 2001, p. 26). La nature est certainement généreuse, mais parfois elle donne trop chichement, alors il faut lui ravir ce dont nous avons besoin : extraire, forcer la nature par l'agriculture permet aux humains des récoltes abondantes, diversifiées et de meilleure qualité. Et puisque la nature est là pour les humains, la forcer n'est pas répréhensible : on lui permet ainsi de mieux remplir son rôle. Aujourd'hui, on peut facilement entendre ce raisonnement dans l'idée que si les arbres matures ne sont pas coupés, ils sont « perdus » pour tout le monde. Mais par ce « tout le monde », on ne désigne en fait que les humains à qui toute la nature est dédiée. Couper les arbres rend la nature plus efficace parce que leur disparition ouvre des espaces qui se repeupleront d'arbres jeunes et vigoureux et qui plus est, capteront plus de carbone qu'une forêt mature laissée à elle-même.

La technique serait parfois considérée comme équivalente à la nature pour les humains et dans certaines circonstances, elle aurait même prééminence sur elle dans leur vie. Frioux (2001) énonce les 6 types d'arguments qui justifient le fait que la technique doive rendre la nature plus efficace pour permettre à la vie humaine de s'épanouir :

- 1) La technique paraît dangereuse, mais la nature l'est tout autant ;
- 2) La technique est indispensable, car la nature ne donne pas spontanément tout ce dont les humains ont besoin ;
- 3) Si la nature semble désirable, c'est une illusion psychologique, car les humains ne vivent plus dans la nature seulement ;

- 4) La nature est irrationnelle, elle a des caprices, il faut lui opposer la rationalité de la technique pour le confort des humains et pour diminuer l'angoisse face aux dangers naturels ;
- 5) Si la technique est irrationnelle, la nature n'est pas une alternative : il faut davantage de technique pour contrer les effets néfastes de la technique ;
- 6) La technique est globalement au profit de l'immense majorité des hommes.

5.2.3 Le propre de l'homme

Il revient à l'humain d'inventer le sens de sa propre existence. Devant ce constat, Heidegger fait de la technique ce qui révèle (en partie) le propre de l'homme. Sa seule caractéristique par rapport au reste de la nature, c'est de pouvoir définir ce qu'il est. « Il a à être, là où les animaux et les dieux sont. Son être est ainsi d'emblée marqué par le sceau du devenir, de la transformation et du changement (...). Il peut être ce qu'il veut, là où les animaux sont tout ce qu'ils peuvent et là où les dieux sont tout ce qu'ils veulent (Dulau 2008). Prométhée qui vole le feu à Zeus pour doter l'homme des arts et des techniques rétablit une sorte de justice parce que l'homme nu, sans griffes, sans fourrure ni poil n'aurait pas pu survivre dans la nature. C'est un don dont il est devenu le maître : il peut en faire ce qu'il veut. « Son histoire peut être alors ce mouvement de surpassement par lequel il tâche de rétablir l'injustice de sa condition première ». (Dulau, 2008, p. 77) Grâce à la technique, l'homme ne devient pas un être « contre nature », il acquiert le pouvoir de faire de son défaut de nature, sa nature propre. « Son défaut de présence initial et premier est précisément ce qui donne le champ libre à son intelligence, et il pourvoit au manque en habitant techniquement son manque; c'est parce qu'il manque à être qu'il peut être. Son immédiate précarité est la chance d'une force médiatisée. Sans propriété essentielle autre que celle de désormais pouvoir, il lui revient d'inventer son propre, et de compléter ce que la nature a oublié de définir (Dulau, 2008, p. 77).

La technique, partie du propre de l'homme, le rend capable de se créer un rapport au monde par le filtre du calcul, de la mesure et de l'efficacité opératoire. La technique ne serait donc

pas seulement un ensemble d'instruments ou la marque historique du progrès de la science dans ses applications concrètes. Elle serait aussi « un type spécifique de relation à l'étant, autrement dit un des visages de la vérité de l'être » (Dulau, 2008, p. 68).

Pour Heidegger, le fait que la technique relève d'un processus historique auquel l'homme ne peut en aucun cas renoncer est un symptôme de cette vérité de l'être. La technique n'est pas vraiment « sous contrôle » comme le serait un simple outil. Elle n'est pas seulement ce que l'on utilise, « elle est tout autant un processus qui intègre l'homme en une perspective plus globale dont il n'est au fond jamais le maître et dominateur, même s'il en est historiquement l'initiateur » (Dulau, 2008, p. 87).

Heidegger pense que la création technique surpasse, inquiète, et menace son créateur et qu'il est impossible d'y renoncer. Les humains ne seraient pas capables de ce tour de force et ils ne peuvent considérer d'ailleurs que ce serait là aussi un signe de leur puissance. Comment décider de ne pas être? Si la technique est le propre de l'homme, y renoncer serait comme renoncer à notre essence. Pour Rousseau⁵⁴ déjà, « on ne peut revenir en arrière et supprimer le progrès des sciences et des arts même s'il a abouti à l'amollissement des mœurs, à la dépravation, à l'hypocrisie. Mais il faut être conscient de ce mal provoqué par le dévoilement des secrets de la nature. C'est donc en perfectionnant « l'art » que l'on pourra réparer les maux que l'art commencé fit à la nature » (Hadot, 2004, p. 158).

De manière plus contemporaine, Michel Serre (1990) exprime la nécessité de maîtriser la maîtrise que nous avons acquise sur le monde grâce à la technique pour éviter de tout détruire, y compris nous-mêmes. L'éthique de la responsabilité de Hans Jonas (1998) reprend le même raisonnement : on ne peut pas abolir les techniques, mais celles que l'on conçoit

⁵⁴ Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Ecrivain, philosophe et musicien suisse ayant vécu une partie de sa vie en France. Un des théoriciens du contrat social qui lie les humains et leur permet d'échapper à l'état de nature. Précurseur de la démocratie où le peuple souverain organise la vie sociale.

maintenant doivent permettre de réparer ce qui a été détruit et elles doivent aussi cesser de détruire.

5.3. Nature et éthique

La science et l'éthique sont souvent confondues et l'éthique de l'environnement est loin de faire l'unanimité. C'est autour de ces deux thèmes que nous allons maintenant aborder les liens entre Nature et éthique.

5.3.1 Confusions catégorielles

« Décrire n'est pas prescrire et n'en dispense pas » (Comte Sponville, 2000). Cependant en ce qui concerne la nature, l'amalgame entre description scientifique des faits et prescriptions pour les conduites humaines est fréquent. « ...c'est aux lois de la nature que l'on a délégué la tâche de définir, non seulement le vrai et le faux, mais aussi le bien et le mal ! » (Latour, 2008, p.6). La confusion entre le calcul économique et l'éthique l'est tout autant. L'esthétique se confond parfois avec l'éthique, et l'éthique avec le symbolique (Huybens, 2010).

Le discours scientifique explicite des faits, les interprète pour permettre de décrire le réel. Les sciences tentent de démêler le vrai du faux (Camerini, 2003) et de prévoir.

Comme nous l'avons montré plus haut, deux théories scientifiques s'appuyant sur des paradigmes différents rendent compte du fonctionnement de l'écosystème boréal. Le paradigme systémique finaliste décrit la forêt boréale comme un écosystème qui s'autorégule en fonction d'une finalité (la forêt climax). Le paradigme systémique stochastique permet aux chercheurs d'expliquer les anomalies rencontrées sur le terrain. Les chercheurs qui s'impliquent dans la gestion forestière font des recommandations cohérentes avec leurs théories et leurs paradigmes en basculant du vrai/faux vers le bien/mal. Ainsi les premiers proposent d'aménager les écosystèmes forestiers pour leur permettre de suivre

cette trajectoire unique qui aboutit nécessairement au climax, même si c'est à très long terme. Les seconds proposent plutôt de choisir les règles d'aménagement en fonction de la capacité des espèces à se régénérer.

Basculer ainsi de la science à l'éthique est fréquent : « Ce qui rend assez détestable une grande partie des prédictions (des prophéties) écologiques sur la fin des temps, c'est qu'on voudrait nous faire honte d'avoir innové, d'avoir inventé, d'avoir bousculé « l'équilibre de la planète », autre mythe dont l'écologie scientifique nous a pourtant depuis longtemps délivré en retraçant l'histoire, constamment déséquilibrée, de tous les écosystèmes et même, en fin de compte, du cosmos tout entier » (Latour, 2008, p. 9). Les acteurs le font sans intention parce qu'ils ne font pas de distinction entre la « vérité » et le « bien » ou bien parce qu'ils amalgament le « faux » et le « mal ».

Le discours éthique est constitué de valeurs et de règles morales. Il permet de faire une distinction pas toujours très nette entre le bien et le mal (Camerini, 2003) ou, pour le dire de manière plus contemporaine, de s'accorder sur la meilleure décision dans les circonstances au terme d'un raisonnement. L'éthique prescrit comment se comporter dans une forêt, ce qu'il convient de faire et de ne pas faire. Le respect pour la nature est une valeur qui induit certains comportements et permet d'en considérer d'autres comme non souhaitables. Le raisonnement éthique peut être éclairé de façon singulière ou conjugué avec la science, la symbolique, l'esthétique et l'économie. La science et l'éthique sont très souvent amalgamées dans les controverses socio-environnementales. Par exemple, « La notion de climax, rénovée et nuancée, est toujours défendue par des écologues et surtout par des écologistes, comme E. Goldsmith, qui ne voient dans sa remise en question qu'une façon de 'légitimer le progrès technologique'. Jusqu'à nos jours, la question fait l'objet d'âpres débats, et le climax naturel est devenu un objet quasi-métaphysique, une sorte d'âme de la nature, dans la mesure où l'adopter comme le rejeter est d'abord le signe d'arrière-pensées et d'un parti pris initial quant au sens du phénomène humain (Frioux, 2001, p. 160-161).

Le raisonnement économique a pour objectif de distinguer l'action rentable de celle qui ne l'est pas. Le calcul économique ne se superpose pas aux valeurs éthiques ou aux faits scientifiques. Parfois il est plus intéressant d'un point de vue scientifique de laisser revenir naturellement la forêt que de planter des arbres, même si ce choix est moins rentable.

La forêt peut être décrite dans ce qu'elle a de beau (ou de laid) dans un discours esthétique. L'esthétique est liée à des émotions et non à un raisonnement. Maintenir des lisières boisées le long des chemins d'accès en forêt relève de l'esthétique et ne répond que très peu à des critères éthiques liés à protection de la biodiversité par exemple.

Le droit impose des règles d'aménagement forestier. La loi sur la gestion des forêts du Québec, qui impose l'aménagement écosystémique, s'appuie sans doute sur des éléments de science, mais aussi sur un calcul économique et sur des fondements esthétiques, éthiques et symboliques, sans que ces deux derniers soient explicites le plus souvent. Une loi est un consensus social; elle s'appuie sur plusieurs « réalités » humaines et donc sur plusieurs types de discours.

Enfin, on peut parler du caractère sacré d'une forêt, d'un lieu, d'un territoire. L'arbre et la forêt symbolisent; ils sont autant présents dans l'imaginaire qu'ils peuvent l'être dans les sciences de la nature. La forêt, par exemple, est souvent un symbole de vie et d'immortalité. Le discours symbolique donne du sens, il ne décrit pas la nature. La Bible n'est pas un livre de biologie et le Big Bang ne nous donne pas le sens de la vie. La forêt peut être une cathédrale, permettre une expérience mystique, actualiser dans l'imaginaire le lien avec des ancêtres ou les générations futures... (Huybens, 2010). « Je sens des extases, des ravissements inexprimables à me fondre pour ainsi dire dans le système des êtres, à m'identifier avec la nature entière », écrit Rousseau dans les *Rêveries d'un promeneur solitaire*. Imaginer une finalité à la nature à partir de laquelle elle s'organise est d'ordre symbolique. « Autant le mécanisme aveugle de la physique devait reconnaître le besoin de l'idée d'une finalité dans la nature, autant 'le cours insensé des choses humaines' réclame l'idée d'une 'perspective

consolante' d'un « dessein de la nature » par-delà le chaos de l'histoire (Frioux, 2001, p. 111). Des humains en quête de sens vivent dans la nature une spiritualité contemporaine qui n'a pas nécessairement recours à un Dieu mais qui est indispensable à leur vie. « Si l'écologie se ritualise, ne serait-ce pas parce qu'elle rencontre une certaine pensée religieuse ? Non-sens des projets mondains, artificialité de la vie urbaine, vision catastrophique du monde..., autant de maux que l'on conjure par l'ascèse d'une vie frugale et communautaire, séparée du monde où règnent les lois d'une économie d'abondance corruptrice? (Rivière, 2001)

5.3.2 L'homme et la nature : éthique de l'environnement

Il est généralement reconnu (Beauchamp, 1993, Des Jardins, 1995 et surtout Larrère, 1997a, 1997b, 2006 pour ne citer que quelques auteurs représentatifs) qu'il existe trois conceptions de l'éthique de l'environnement.

Le modèle anthropocentrique sépare l'homme (sujet) et la nature (objet) et met la nature au service de l'humain, maître absolu ou intendant. L'humain maître de la nature peut la soumettre à tous ses besoins sans contrepartie. Ce modèle a permis le développement et le progrès et laisse une empreinte environnementale aujourd'hui souvent considérée comme démesurée. L'humain intendant de la nature doit en user « en bon père de famille » ou dans une expression bien plus contemporaine, en pensant aux générations futures.

L'éthique en lien avec la nature est utilitariste : il s'agit de maximiser au moindre coût les conséquences positives pour l'humain, parfois aussi pour la nature, mais de manière récente seulement avec le développement durable. Ce modèle éthique conduit à anthropiser la nature pour la rendre apte à répondre aux besoins humains.

Le modèle biocentrique oblige à respecter toute vie, quelle qu'elle soit. Tous les êtres vivants ont une dignité propre intrinsèque, quelle que soit leur utilité pour les humains. La nature est pur don, les humains ont une dette envers elle.

« Avant que les religions de Dieu le Père ne prennent le relais, la nature est vénérée comme une Mère, l'homme se sent son fils. La Nature est mère parce que, comme elle, elle est féconde, comme elle, elle donne naissance » (Godin, 2000, p. 99). L'amour, la générosité de la mère allaitante, le symbole de la vie universelle, « Mère nature » est pur don. « L'anthropologie a retracé, dans nos sociétés, les grandes caractéristiques de l'acte de donner : le destinataire inconnu, l'absolue liberté de l'acte, la gratuité, la spontanéité, la reconnaissance d'un lien ou d'une dette morale chez le destinataire » (Frioux, 2001, p. 180). La nature est don absolu d'elle-même aux humains qui contractent ainsi une dette envers elle. Mais la connaissance scientifique, les inventions techniques et l'exploitation industrielle ont mis fin à cette idée symbolique que les humains devaient rendre quelque chose à la nature pour ce qu'ils prenaient (Godin, 2000).

Aujourd'hui l'éthique biocentrique représente surtout une remise en question fondamentale de l'éthique anthropocentrique.

Le modèle écocentrique fait de l'humain un élément de la nature, qui doit connaître et respecter ses lois pour la maintenir dans l'état où elle se met sans lui. Aux antipodes de l'idée que l'homme et la nature étaient deux entités séparées, les stoïciens⁵⁵ pensaient que la profonde soumission et la gratitude à l'égard de la nature étaient indispensables : « Rien ne justifie que l'homme s'insurge contre le sort qui lui est fait ou contre la place qu'il doit tenir au sein de l'existence. Il lui faut vivre selon la nature, c'est-à-dire obéir au Destin » (Frioux, 2001, p. 82). Une grande importance est accordée aux experts qui connaissent les lois de la nature parce que ce sont ces lois qu'il convient d'imiter. Les écosystèmes et leurs fonctionnements autorégulés sont centraux. Dans cette vision, sciences et éthique s'alimentent l'une l'autre de manière clandestine et laissent sans explicitation une confusion catégorielle élémentaire, mais majeure.

⁵⁵ Stoïcisme : philosophie qui a ses racines en Grèce à partir de plus ou moins 300 av. J.-C. Il faut vivre selon la nature. Le bonheur se trouverait dans l'indifférence à la souffrance et à la douleur et le courage face aux difficultés de l'existence.

Chez les Grecs, l'homme est un microcosme qui fait partie du cosmos et « la cité juste de *La République* de Platon reproduit à son niveau l'ordre hiérarchique qui est celui de la nature. « La sagesse consiste à tenir sa place. Le désordre est le fait de l'homme qui ne sait pas calquer ses lois morales sur les lois de la nature, ou qui s'y oppose. Nos sociétés modernes, individualistes et urbanisées n'auraient qu'à s'inspirer de cet équilibre social enraciné dans la nature » (Frioux, 2001, p. 162). La pensée écologique met l'emphasis sur la protection des écosystèmes, la lutte contre la pollution, la lecture du livre quasi-sacré de la nature qui devrait aboutir à une harmonie nouvelle entre l'homme et la nature. « L'activité humaine est un élément de désordre dans la nature, car « les inégalités et aberrations de la société humaine sont des facteurs de perturbation dans la nature elle-même » (Rivière, 2001).

L'homme et la nature sont harmonieusement interdépendants, ils ne font qu'un si *lui* se conforme à ses lois à *elle*. « Les communautés de taille réduite, la place secondaire de l'économie et de l'argent, l'importance du sacré et les liens profonds avec la nature garantiraient une vie plus humaine » (Rivière 2001).

Dans la controverse sur la forêt boréale, il semble bien que la conception d'une nature parfaitement autorégulée (cohérence que l'on retrouve dans le paradigme systémique finaliste) associée à une éthique écocentrique soit socialement assez acceptable surtout par les acteurs qui contestent la gestion forestière telle qu'elle se pratique. Le consensus social sur la gestion écosystémique de la forêt que l'on retrouve dans les recommandations de la commission Coulombe en est une illustration. Toutefois, l'éthique écocentrique est paradoxale : elle fait de l'humain un élément de la nature qui doit s'en retirer pour élaborer ce qu'il peut ou ne peut pas faire. Les difficultés à faire consensus sur la définition de gestion écosystémique et encore davantage sur la manière de la mettre en œuvre illustrent cela (Huybens, in Farcy et al, 2013). Ce modèle éthique conduit à naturaliser l'humain. L'éthique est conséquentialiste (éviter les conséquences négatives sur les écosystèmes). Il s'agit d'élaborer des bonnes pratiques d'intervention dans la nature basées sur les lois de la nature.

Les représentations de l'éthique de l'environnement sont rarement discutées. Elles semblent même indiscutables. Et même si on les discutait, il est peu probable que les humains se mettent d'accord unanimement sur l'un des trois modèles (Huybens, 2010). Aujourd'hui, les anthropocentristes intègrent de plus en plus l'idée d'intendance au moins en lien avec les générations futures. Cependant, ils ne font pas de différence entre les écocentristes et les biocentristes qu'ils qualifient au mieux de grands idéalistes. Sous couvert de science, les écocentristes sont souvent moralisateurs, mais ils amènent à revoir l'aménagement des écosystèmes forestiers en s'appuyant sur les capacités de régénération de la forêt. L'écocentrisme introduit donc la prise en compte de la nature dans son fonctionnement pour mieux la respecter. Mais les individus (l'arbre, l'orignal...) disparaissent devant le groupe qu'ils forment. Les espèces menacées sont d'un plus grand intérêt que l'individu souffrant. Nous ne pouvons pas imiter la nature comme si nous n'étions pas là : nous sommes là. De plus, les lois de la nature ne sont pas « harmonieuses », en tout cas pas tout le temps, et elles sont transgressées par les humains depuis la nuit des temps et pas toujours pour le pire. Même en faisant un recours majeur à la science, il faut bien constater que ce sont les humains qui choisissent ce qu'il convient d'imiter parmi les processus naturels, car certains semblent très barbares (l'étendue des feux ou les dégâts de la tordeuse ou du vent par exemple). La nature quant à elle n'est ni barbare, ni bienveillante; elle évolue. La stabilité des écosystèmes est donc une exception provisoire. L'anthropocentrisme permet le développement humain et a engendré des catastrophes environnementales d'origine anthropique. Le biocentrisme consacre le caractère sacré de la Vie mais ne fait aucune place particulière à l'humain, ce qui est irréaliste puisque les humains sont eux aussi un élément de la nature.

Pour toutes ces raisons et parce qu'il y a des qualités à tous ces raisonnements Huybens (2010) propose de métamorphoser l'éthique de l'environnement en élaborant un autre modèle. Sa vision multicentrique articule les complémentarités et les contradictions des différentes visions dans une forme renouvelée. Ce modèle est probablement celui qui est

déjà utilisé dans les décisions publiques même si les différents acteurs ne l'énoncent pas ainsi. Dans le modèle multicentrique, l'homme et la nature sont des partenaires. Ils co-pilotent ensemble le destin planétaire (Morin, 2007). Il s'agit non pas de dominer la nature ou d'être dominé par ses lois mais de trouver des partenariats pour que les potentialités de l'un et de l'autre s'actualisent de manière co-construite et évolutive. Comme le décrit Michel Serre (1990), c'est comme si l'homme passait un contrat avec la nature. L'éthique est pratiquée : elle est humaniste (valorise la conscience et la bienveillance humaines), basée sur des valeurs (conscience, liberté et responsabilité pour les humains) et elle tient compte des conséquences des décisions autant sur l'humain que sur la nature. Ce modèle éthique conduit à humaniser l'humanité dans ses relations à la nature et pour cela à valoriser le dialogue entre les humains. Dans cette vision, il n'y a pas de nature à « protéger » mais plutôt une conscience humaine à élargir et une responsabilité humaine à porter dans la co-création du destin de la vie et dans la coexistence bienveillante avec toutes les autres espèces qui peuplent la Terre aujourd'hui. « C'est parce que nous avons rendu artificiels tous les détails de notre existence, et heureusement qu'il faut maintenant continuer à être plus artificiels encore. Le véritable péché n'est pas celui de créer, mais d'abandonner sa création à elle-même, de fuir avec horreur les conséquences inattendues de nos projets, et de prétendre (...) retourner à la maison pour cultiver son jardin et s'abstenir d'inventer. » (Latour, 2008, p. 10) Aujourd'hui, la nature peut devenir ce qui oblige moralement la conscience humaine à la culture de l'humanité.

Voir les forêts comme des « partenaires » et pas seulement comme des « ressources » ou en fonction d'une valeur intrinsèque ou sacrée est la pierre angulaire de notre réflexion sur la « forêt souhaitée ».

5.4. Nature et arts

Nous nous sommes demandés pourquoi les artistes semblaient parfois avoir plus de crédibilité que les scientifiques quand ils font entendre leurs voix dans une controverse socio-environnementale. Il importe de constater ce fait : le film *L'erreur boréale*, a eu un

impact majeur sur la façon dont les Québécois contemporains ont vu leurs forêts et l'aménagement forestier qui se pratiquait à la fin du XX^e siècle. Les artistes cultes de la Révolution tranquille ont accompagné des modifications profondes dans la façon dont les Québécois voyaient leur pays. D'où les artistes retirent-ils cette crédibilité ?

Les mots des artistes relayés par les médias portent au-delà du rationnel, là où se trouvent d'autres éléments constitutifs de l'humanité.

5.4.1 L'être de la nature

Au XV^e siècle, la Nature était représentée comme une femme nue, à la fois pour symboliser sa simplicité et son caractère transcendant, mais peut-être aussi pour suggérer que la Nature se dévoile à celui qui la contemple. Soulever le voile des mystères de la nature ou dévoiler son être, son essence, serait l'apanage des poètes et des artistes en général (Hadot, 2004). Mais pourquoi retrouve-t-on aujourd'hui encore l'idée que les artistes sont capables d'énoncer une plus grande vérité que les scientifiques ou les industriels ? Parce qu'enfin, dans le discours social généralement admis et valorisé de nos jours, c'est plutôt la science qui dit la vérité, l'art étant un amusement, un loisir, quelque chose qui fait plaisir et à qui on ne demande pas ou peut-être plus de décrire le monde. « Les romantiques (...) se contentent d'émotions au lieu de réflexion et de recherche. Le frisson et l'effroi leur tiennent lieu de pensée. Et s'ils s'identifient à la nature avec le moi, ce n'est pour eux qu'un prétexte à dévoiler leurs états d'âme, à se répandre en effusions et en confessions » (Hadot, 2004, p. 278).

Les philosophes de la nature du début du 19^e siècle sont à la fois les témoins et les initiateurs d'un changement dans les représentations des rapports entre l'homme et la nature. Schiller⁵⁶ déplore non pas tant le développement des sciences qui permet de savoir que le Soleil est

⁵⁶ Friedrich von Schiller (1759-1805). Médecin, poète et écrivain allemand. Représentant du romantisme.

une boule de feu, mais que cette représentation remplace toutes les autres. C'est son caractère hégémonique qui lui paraît dommageable.

Pour Goethe⁵⁷, les seuls vrais moyens de découvrir les secrets de la nature sont l'expérience par les sens et la description esthétique de cette perception. L'art est ainsi le meilleur interprète de la nature. « À la différence de la science, l'art ne découvre pas, derrière les phénomènes, des lois, des équations, des structures cachées, mais bien au contraire, il apprend à voir les phénomènes, l'apparence, ce qui est au grand jour, ce qui est sous nos yeux et que nous ne savons pas voir » (Hadot, 2004, p. 223). Avec les mathématiques et les sciences, l'humain ne peut comprendre que les traces des pas de la nature, mais pas la nature elle-même.

S'intéresser à l'essence des choses serait se laisser habiter par elles et les habiter en même temps. Pour Heidegger, « l'homme habite le monde en poète ». Cette expérience particulière du monde de sujet à sujet, d'un humain sujet qui se laisse habiter ou envahir par une nature sujet, s'exprimerait seulement dans le discours artistique. « Seule la poésie peut révéler la « rosi-tude » de la rose, c'est à dire, sa manière unique d'être au monde » (Fahmi, 2005, p. 3).⁵⁸

5.4.2 La mystique et le sublime

« Une expérience mystique, c'est simplement vivre, ici et maintenant, une expérience de salut, c'est-à-dire d'éternité, de plénitude, de simplicité, de silence, d'amour » (Comte-Sponville, 2001). Dans la nature, et dans la forêt particulièrement, certains humains font ce type d'expérience. Au lieu d'aller voir quelque savant, je rendais visite à certains arbres d'espèces rares en ce voisinage, debout tout là-bas au centre d'un herbager, au cœur d'un

⁵⁷ Johann Wolfgang von Goethe (1749 – 1832). Poète, romancier, théoricien de l'art et homme politique allemand

⁵⁸ Traduction libre de : Only poetry is capable of unconcealing the « roseness » of the rose, that is to say, its essential way of being in the world.

bois, d'un marais, au sommet d'une colline. C'étaient les temples visités par moi hiver comme été, écrit en substance Henry David Thoreau dans *Walden ou la vie dans les bois*. « Lorsque Van Gogh emploie le terme de religion, il semble bien qu'il pense, non à une pratique religieuse, mais à une émotion d'ordre mystique, un sentiment de communion avec la nature (...) : « j'ai un terrible besoin de religion – alors je vais la nuit pour peindre les étoiles » (Hadot, 2004, p. 235).

Kant⁵⁹ parle du « frisson sacré » que l'on doit éprouver en présence de la Nature et de la vénération que l'on ressent en regardant le ciel étoilé (Hadot, 2004). L'expérience mystique accompagnée d'angoisse, de terreur ou de plaisir et d'émerveillement est partie intégrante de certains courants de la philosophie de la nature. On parle de plaisir et d'émerveillement devant la beauté, mais aussi de terreur devant le sublime (Hadot, 2004, p. 221). Dans le *Werther* de Goethe, le héros décrit ce qui dans la nature le relie à une surnature qu'il nomme « le Tout-Puissant » :

« Quand les vapeurs de la vallée s'élèvent devant moi, que le soleil lance d'aplomb ses feux glissent au fond du sanctuaire ; que, couché sur la terre dans les hautes herbes près d'un ruisseau, je découvre dans l'épaisseur du gazon mille petites plantes inconnues, que mon cœur sent de plus près l'existence de ce petit monde qui fourmille parmi les herbes, de cette multitude innombrable de vermisseaux et de moucherons de toutes les formes ; que je sens la présence du Tout-Puissant qui nous a créés à son image et le souffle du Tout-Aimant, qui nous porte et nous soutient, flottant sur une mer d'éternelles délices (...) alors je soupire et m'écrie en moi-même : ah ! Si tu pouvais exprimer ce que tu éprouves ! » (Hadot, 2004, p. 234).

Cet extrait est intéressant aussi pour sa dernière phrase qui indique la difficulté qu'il y a à énoncer ce que l'on éprouve dans ces rares moments de communion avec la nature. « Le retour à la nature est une illusion (...). Il n'est que de voir quels artifices, quel volontarisme aussi encadrent les loisirs et les sports qui font sortir aujourd'hui les citadins de leur ville pour mesurer la difficulté que nous avons désormais d'éprouver le sentiment d'habiter la

⁵⁹ Emmanuel Kant (1724-1804), philosophe allemand. S'est intéressé à la théorie de la connaissance, à l'éthique, à la métaphysique et à la philosophie politique.

nature. Il y faudrait un goût de la contemplation et un consentement à l'inactivité dont nous avons peut-être perdu jusqu'à l'idée, excepté en de très rares occasions, en de très précieux moments » (Godin, 2000, p. 101).

5.4.3 Se défendre de la technique

La question de l'essence de la nature ou de son Être, ne se pose évidemment pas en termes scientifiques. La poésie instaure un lien non instrumental avec la nature alors que la science peut être soupçonnée d'être instrumentalisée par la technique. À force de fournir des informations techniques et scientifiques, on masquerait « l'essence » de la nature accessible à nos sens dans l'expérience artistique seulement. « (...) endurer l'énigme de l'être comme énigme de la parole et du silence implique d'abord de se rendre disponible pour l'expérience de la poésie, parce que seule la poésie, et elle seule, échappe au soupçon d'instrumentalisation du langage (Dulau, 2008, p. 154). Pour Heidegger, la technique contemporaine est une « démarche violente pour obtenir un dévoilement de la nature à des fins utilitaristes. L'art pourrait être un moyen de retrouver son rapport authentique à l'être et à lui-même (Hadot, 2004). « Se rendre disponible pour la parole poétique serait la seule manière d'être à même d'endurer la détresse et la pauvreté existentielle de l'époque technique » (Dulau, 2008, p. 124).

Le seul discours capable de sortir l'humain d'un monde trop technique pense Heidegger est celui qui n'a pas d'utilité ou « aucune autre destination que celle de simplement être et de révéler la présence, soit, le poème » (Dulau, 2008, p. 130). « Une forêt est « encadrée » (contrainte) quand elle est traitée non pas pour sa valeur propre, mais comme une réserve potentielle de bois d'œuvre. Traiter les choses de cette manière, c'est nier leur droit à une signification qui leur soit propre (...). La proposition d'Heidegger pour éviter l' 'encadrement ' , qu'il considère comme l'une des plus dangereuses conséquences de la

présence massive de la technologie dans nos vies, est « d'être habité par le lieu » (Fahmi, 2005 p.2).⁶⁰

« Si l'homme éprouve la nature comme une ennemie, hostile et jalouse qui lui résiste en cachant ses secrets il y aura opposition entre la nature et l'art humain, fondé sur la raison et la volonté humaines. L'homme cherchera par la technique à affirmer son pouvoir, sa domination, ses droits sur la nature. Si, au contraire, l'homme se considère comme une partie de la nature, parce que l'art est déjà présent, d'une manière immanente, dans la nature, il n'y aura plus d'opposition entre la nature et l'art, mais l'art humain, surtout dans sa finalité esthétique, sera en quelque sorte le prolongement de la nature, et il n'y aura plus alors rapport de domination entre la nature et l'homme » (Hadot, 2004,p. 106).

⁶⁰ Traduction libre de : « A forest is en-framed when it is treated less as a forest existing for itself than as a « standing reserve » for timber production. To treat things in this way is to deny them the right to exist as things having a certain meaning of their own (...). Heidegger's response to the threat of en-framing, which he regards as one of the most dangerous consequences of the massive presence of technology in our life, is « dwelling »

Médiagraphie : Sciences, techniques, éthique et arts

- Akrich, M., Callon, M. et B. Latour (2006). *Sociologie de la traduction : textes fondateurs*, Presse de l'École des Mines de Paris.
- Barette, C., (2006). *Mystère sans magie. Science, doute et vérité : notre seul espoir pour l'avenir*. Multimondes
- Beauchamp, A. (1993). *Introduction à l'éthique de l'environnement*. Montréal, Paulines, Médiaspaul.
- Bergeron, Y. & Dubuc, M. (1999). *Succession in the southern part of the canadian boreal forest*. *Vegetatio*, 79 (1-2), p. 51-63.
- Camerini, C. (2003). *Les fondements épistémologiques du développement durable : entre physique, philosophie et éthique*, Paris, L'Harmattan.
- Comte-Sponville, A. (2000). *Présentations de la philosophie*, Paris, A. Michel.
- Desjardins, J. R., (1995). *Éthique de l'environnement. Une introduction à la philosophie environnementale*. Presses de l'Université du Québec.
- Dulau P. (2008). *Heidegger pas à pas*, Paris, Ellipses.
- Fahmi M. (2005). *Dwelling in Arden: An Ecological Reading of Shakespeare's As You Like It*, 2nd Biennial, Conference of the British Shakespeare Association, Newcastle.
- Farcy, C., Peyron, P.L. et Y. Poss (2013). *Forêts et foresterie. Mutations & décroissements*, L'Harmattan.
- Frioux D. (2001). *Nature et culture*, Armand Colin.
- Gagnon, R. & Morin, H. (2001). *Les forêts d'épinette noire du québec : Dynamique, perturbations et biodiversité*. *Le naturaliste canadien*, 125(3), p. 26-35.
- Gauthier, S., Leduc, A., Harvey, B., Bergeron, Y. & Drapeau, Y. (2001). *Les perturbations naturelles et la diversité écosystémique*. *Le naturaliste canadien*, 125(3).
- Godin, C. (2000). *La nature*, Paris, Édition du Temps.
- Hadot, P. (2008). *Le voile d'Isis : Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard.

- Huybens, N. (2010). *La forêt boréale, l'éco-conseil et la pensée complexe. Comprendre les humains et leurs natures pour agir dans la complexité*, Éditions universitaires européennes.
- Huybens N., D. Lord, R. Gagnon, S. Gaboury, H. Morin, M. Pageau, S. Simard, P. Tremblay (2010b), *Les bases de l'aménagement écosystémique de la forêt d'épinette noire*, rapport de recherche pour la CRE Saguenay – Lac Saint-Jean.
- Jacquard, A. (1982). *Au peril de la science? Interrogations d'un généticien*, Paris, Seuil.
- Jasinski, J.-P. & Payette, S. (2005). *The creation of alternative stable states in the southern boreal forest*, Québec, Canada, *Ecological Society of America*, 75(4), p. 561-583.
- Jonas, H. (1998). *Pour une éthique du futur*, Paris: Rivages; Payot.
- Kahn, A. (2000). *Et l'homme dans tout ça?*, Paris: NiL.
- Kuhn, T. S. (1983). *La structure des révolutions scientifiques*, (original publié en 1962), Paris, Flammarion.
- Larrère, C. (1997a). *Les Philosophies de l'environnement*, Paris, PUF-collection Philosophies.
- Larrère, C. (1997b). *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Aubier - collection Alto.
- Larrère, C. (2006), *L'éthique environnementale : axiologie ou pragmatisme ?* », in *Leçons de philosophie économique*, sous la direction de Alain Leroux et Pierre Livet, Paris, ed. Economica, p. 218-240.
- Latour, B. et Hermant E. (1995). *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, n° 27, p. 21-36.
<http://www.bruno-latour.fr/fr/node/228>
- Latour, B. (2003) *Le rappel de la modernité – approches anthropologiques*, Conférence dans le séminaire Descola. Ethnographiques. <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/91-DESCOLA-COLLEGE-FR.pdf>
- Latour, B. (2007). *Pour un dialogue entre science politique et science studies*, Revue française de Science Politique, Vol 58, N° 4, p. 657-678
- Latour B. (2008). « *Si tu viens à perdre la Terre, à quoi te sers d'avoir sauvé ton âme ?* » Conférence inaugurale du colloque Eschatologie et Morale à l'Institut Catholique de Paris. <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/109-ECOTHEO-FR.pdf>

- Lovelock, J. (1999). *La Terre est un être vivant, l'hypothèse Gaïa*, Flammarion, coll. « Champs »
- Lovelock, J. (2008). *La revanche de Gaïa*, J'ai Lu, coll. « J'ai Lu Essai »
- Morin, E. (1986). *La méthode III : La connaissance de la connaissance*, Paris, Seuil.
- Morin, E. (2000). *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Paris, Seuil.
- Morin, E. (2007). *Vers l'abîme?*, Paris, L'Herne.
- Popper, K. R. (1973). *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot.
- Rivière, C. (2001). *Culture inavouée dans la nature, nature soumise dans la culture*. Horizontes anthropologicos, Porto Alegre.
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832001000200002
- Serres, M. (1990). *Le contrat naturel*, Paris, F. Bourin.
- Stengers I. (2009). *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient. Les empêchements de tourner en rond*, La découverte.
- Thoreau H.D. (1990). *Walden ou la vie dans les bois*, Gallimard, Poche, Traduction du livre « Walden or life in the woods » paru en 1854.

6. La forêt souhaitée

Rédaction : Nicole Huybens

Décortiquées de manière exploratoire dans ce rapport, les notions d'acceptabilité sociale, de développement, de nature et des termes qui lui sont associés vont maintenant permettre de proposer un cadre pour penser la « forêt souhaitée » ou tout au moins alimenter la réflexion sur cette idée. Nous sommes conscients que le concept même de « forêt souhaitée » n'est probablement pas très acceptable socialement. Et nous n'y tenons pas à tout prix. Par contre, nous tenons fermement à l'idée de devoir se projeter explicitement vers l'avenir pour décider de ce qu'il convient de faire aujourd'hui. Dans notre esprit, le futur est comme un point de départ.

Le long détour par une littérature peu habituelle dans le domaine de l'aménagement forestier aide à mieux comprendre l'humain et les différentes représentations de la nature qu'il porte plus ou moins explicitement. Un imaginaire collectif riche, diversifié et contradictoire est probablement lié au phénomène de la non-acceptabilité sociale.

Notre recherche s'est concentrée sur les discours entourant un concept réifié et déifié par les humains : la Nature. Nous avons donc exploré la complexité humaine. Il est intéressant, comme le propose Cronon (1995), de s'inspirer de ce que ces concepts signifient pour élaborer une éthique des interventions dans la nature en la considérant comme l'Autre, le non-humain, l'image même de l'altérité avec qui nous pourrions établir un partenariat.

Dans l'introduction de ce rapport, nous nous proposons de répondre au « pourquoi radical » de la non-acceptabilité sociale, de réfléchir à une éthique signifiante et de fonder le concept de « forêt souhaitée ». Le travail effectué esquisse une amorce de compréhension. Une recherche praxéologique devrait permettre de nuancer, de mieux organiser et de rendre plus opérationnelles des informations qui, pour le moment, demeurent dans le domaine de la pensée. Cependant la philosophie est pratique (Gadamer, 1990) : changer la manière de

penser, change les perspectives de l'action. Ainsi, arriver à voir autrement la non-acceptabilité sociale et à imaginer un autre monde souhaité possible peut-il permettre de trouver des portes de sortie à un phénomène social qui dépasse largement l'aménagement forestier. Du moins, est-ce l'espoir que nous portons.

6.1. Le « pourquoi radical » de la non-acceptabilité sociale

Nous formulons deux hypothèses, qui, pour le moment, demeurent à vérifier. Il s'agit ici d'une première intuition qui nous porte à croire que la non-acceptabilité sociale signifierait un tournant à prendre et qu'elle serait une manière de dire que, collectivement, nous n'aimons pas ce que nous sommes devenus.

D'abord, la non-acceptabilité sociale manifesterait une prise de conscience de l'importance de prendre en charge une destinée qui dépasse la seule humanité. L'intrusion du « public » et de « Gaïa » (selon l'expression de Stengers) donne le signal que le temps est venu pour les humains de « faire attention » dans le sens littéral de cette expression.

Ensuite, il semblerait que, collectivement, nous n'aimions pas ce que nous sommes ou ce que nous sommes devenus en rapport avec la Nature. Certains ne se préoccupent pas de la place de l'homme dans la nature, persuadés de leur situation unique et dominante. Cette posture leur permet de choisir les projets les mieux à même de participer au progrès du confort humain. Mais d'autres, de plus en plus nombreux, remettent en question cette position qui leur semble inadéquate, malveillante et qui nuit autant à la nature qu'elle bénéficie mal aux humains. Instrumentaliser l'univers à nos seuls besoins leur paraît aujourd'hui un choix arrogant et suicidaire.

De cela découle le fait que, collectivement toujours, nous ne savons pas comment nous comporter dans la Nature « pour bien faire ». Les techniques nous ont fourni une maîtrise sur la nature pour certains démesurée, et nous ne parvenons pas à concevoir une éthique de

l'environnement qui assurerait la maîtrise de cette maîtrise. Même si nous établissons une nette distinction entre l'homme et la nature, nous ne parvenons pas à reconnaître à cette dernière son essence, son intégrité et ce qu'elle est indépendamment de nos besoins, des plus fondamentaux aux plus futiles.

Culturellement, aujourd'hui, nous n'aimons tellement pas ce que nous sommes, que nous entretenons l'illusion de prendre des décisions à propos de la nature comme si nous n'étions pas là. Nous n'entendons plus la voix de Kant : « Le ciel étoilé au-dessus de moi, la morale en moi. »

Si nous n'aimons pas ce que nous sommes, qui voudrions-nous être ? Comment pourrions-nous, dans le monde contemporain, humaniser l'humanité ? Seule une réflexion philosophique et éthique, permettrait de trouver des réponses à cette question. Nous proposons ci-dessous quelques pistes de réflexion sur ces aspects en lien avec le concept de « forêt souhaitée ».

6.2. Des finalités éthiques signifiantes pour éclairer les décisions collectives en lien avec la nature

Bien que Stengers (2009) propose d'explicitier une éthique sociale en discussion avec l'ensemble des personnes qui souhaiteraient devenir partie prenante de cette réflexion, nous avons déjà élaboré quelques pistes sur ce sujet en lien avec notre propre pratique et présenté nos idées lors de conférences. Nous allons donc les exposer à nouveau ici. Cependant, il ne faut y voir qu'un tremplin à partir duquel les groupes et les décideurs pourraient mieux cerner leurs propres finalités éthiques. Notre modèle a l'avantage de prendre en compte ce que le développement durable apporte déjà : une préoccupation pour les problèmes sociaux dans leur complexité avec leurs composantes économiques et environnementales. De plus, il permet de s'interroger au sujet d'un monde plus souhaitable et d'en faire une finalité à l'action collective, c'est-à-dire son point de départ. Nous avons

ainsi tenté de décrire les valeurs sociales pour lesquelles le développement durable est un outil. Car un outil n'a de valeur qu'en lien avec ce qu'il permet d'atteindre. Il rend possible le meilleur comme le pire et échappe aisément à notre maîtrise.

On ne peut pas, a priori et de manière générale transformer une finalité éthique en indicateurs, en cibles ou en tableaux de l'approche techno-scientifique du développement durable (Riffon, 2011). Une finalité éthique est un but à atteindre et son actualisation authentique dépend des situations particulières. C'est donc dans chaque contexte singulier qu'il importe d'apprendre à l'utiliser et à la mesurer de manière pertinente selon le projet, l'endroit et les acteurs. De plus, dans des situations de controverses, cette actualisation implique que tous les avis soient représentés et que tous les acteurs partagent le difficile choix de se mettre d'accord.

La formule « contribuer à un monde plus libre, plus juste, plus vert et plus responsable en même temps » rend compte des finalités éthiques telles que nous les proposons à la discussion.

Plus libre : signifie qu'il faut, « pour bien faire », renouveler la démocratie par un arrimage entre démocratie représentative (le gouvernement élu) et démocratie participative (les processus de délibération publique). Un monde plus libre s'appuie sur l'apprentissage et la pratique du dialogue et de multilogues (Turcotte, dans Simard et al, 2005) dans les situations les plus difficiles, pour arriver à prendre des décisions communes en commun.

Plus juste : porte sur la création ET le partage des richesses. L'économie est un moyen pour assurer le bien-être des humains, pas une fin en soi. Dans la répartition des ressources, un souci plus important doit être porté aux plus démunis d'ici et d'ailleurs sur la planète. Le développement ne s'arrêtera pas; il s'agit de se mettre d'accord sur celui que nous voulons collectivement, aujourd'hui.

Plus vert : fait référence à la relation à établir avec la nature. Ni soumis à toutes ses lois, ni son maître, l'humain pourrait définir les termes d'un nouveau contrat avec elle, contrat qui aurait la forme d'une alliance ou d'un partenariat. Par exemples : quand on prend quelque chose, on rend quelque chose; si on exploite un écosystème, on le fait dans le respect de sa capacité à se régénérer. Aussi, la bienveillance et le respect pour la nature vue comme l'image même de l'altérité doivent mener à considérer comme « mal » une destruction gratuite (ou pour des besoins futiles) d'un écosystème, d'une espèce ou d'un individu. Il importe de viser la co-existence de toutes les formes de vie et de s'empêcher de décider de la disparition d'une espèce et du suicide de notre propre espèce. Penser la co-existence des espèces présentes aujourd'hui est une autre manière d'énoncer cette idée.

Plus responsable : les humains d'aujourd'hui portent avec ceux d'hier la responsabilité du monde qui sera laissé aux générations de demain. Nous devons, « pour bien faire », nous sentir responsables de réparer les erreurs du passé, autant que faire se peut, parce que nous bénéficions des avantages, comme des inconvénients, des choix de nos prédécesseurs. Et nous sommes responsables, face aux générations futures, des décisions que nous prenons aujourd'hui (pour plus de détails sur la pensée de la dette écologique, lire Delord et Sébastien, 2010).

6.3. Jeter les bases du concept de « forêt souhaitée »

Pour permettre l'action, nous avons rassemblé en huit points les idées qui ont surgi au cours de nos lectures et de nos synthèses. Ces idées, présentées ici sans ordre de préséance, devront subir l'épreuve du terrain. Ce passage obligé permettra de tester leur pertinence ou plutôt leur impertinence par rapport aux discours habituels qui veulent « obtenir l'acceptabilité sociale », « se soumettre aux lois de la nature et imiter les processus naturels » ou « faire ce qu'on a toujours fait parce qu'il n'y a rien d'autre à faire ou parce que c'est efficace ». Cette impertinence nous semble plus apte à construire une pensée à partir de la non-acceptabilité sociale... mais c'est à vérifier.

6.3.1 Une vision

Pour se projeter dans l'avenir, il importe d'avoir une perspective ou un horizon. Et pour s'inscrire dans l'idée que la nature possède aussi une valeur intrinsèque en plus des besoins humains qu'elle permet de rencontrer, la question à se poser pour obtenir les contours de cette vision devrait être :

« Que voulons-nous que soient nos forêts ? »

et pas seulement :

« Que voulons-nous faire de nos forêts ? »

Une vision devrait se définir de manière collective, mais pour que la nuance soit bien présente, il importerait de mieux prendre conscience les différences subtiles entre les représentations suscitées par les mots nature, environnement, biodiversité, naturalité et « wilderness ». Si la perspective envisagée ne permet pas d'inclure l'ensemble de ces termes, on pourrait douter de son caractère socialement acceptable. L'élaboration d'une vision de ce type repose donc sur la diffusion de connaissances et l'éducation du public, ou tout au moins des personnes qui souhaitent participer à sa définition.

6.3.2 La science a sa juste place

« Les vérités qui nous viennent de la religion, de la tradition, de la révélation, de la simple logique, des opinions, de la littérature, des témoignages personnels, des convictions, même les plus sincères et les plus profondes, sont toutes pulvérisées dès leur premier contact avec les exigences abrasives, corrosives, dévastatrices de la science. C'est à ce prix que l'on peut s'approcher de la vérité » (Barrette, 2006, p. 96).

Cependant, toutes les choses qui ne sont pas la science n'en sont pas moins réelles; en faire les scories d'un passé heureusement résolu ne les fait pas disparaître.

La science ne s'occupe pas du bien et du mal; elle ne peut pas répondre aux questions sur le beau et son discours ne peut pas révéler la valeur intrinsèque des choses du monde. Parmi tous les discours, elle occupe heureusement une place privilégiée dans notre monde contemporain, mais il n'est pas raisonnable de lui céder toute la place. Lui laisser tout le terrain équivaldrait non seulement à mutiler la réalité humaine, mais à faire de sa complexité un obstacle à vaincre, une incongruité à faire disparaître. Et cela, personne ne le peut et inconsciemment sans doute, ne le veut. Mais en plus, quand la science prend toute la place, les acteurs l'instrumentalisent. Ils en font un système de pensée qui annonce l'Apocalypse en basculant facilement dans le domaine du symbolique. Ou bien, de manière non intentionnelle, ils amalgament science et éthique, quand par exemple l'autorégulation des systèmes naturels sert de base à l'imposition de qu'il convient de faire ou de ne pas faire dans la nature.

La forêt peut faire l'objet d'une connaissance scientifique et d'une connaissance symbolique. La première tente de présenter ou d'expliquer des faits et l'autre renseigne sur l'humain, sa quête, le sens qu'il donne à sa vie. Les réflexions métaphysiques donnent des perspectives plus consolantes que la science pour aborder des interrogations existentielles dont la réponse n'est jamais trouvée une bonne fois pour toutes. La question « Pourquoi devons-nous mourir? » ne trouve pas sa solution dans la transmission des gènes ou la mort programmée des cellules. Et il est sans doute très doux à notre esprit de penser que l'immortalité existe, au moins en forêt, l'une étant le symbole de l'autre dans beaucoup de cultures. Et l'immortalité n'est pas un fait; la science ne peut rien nous en apprendre. Par contre, la façon dont les différentes espèces se régénèrent après une perturbation constitue de l'information scientifique sans laquelle il serait difficile d'imaginer un partenariat avec la nature. C'est la science qui parle le mieux de la nature et de ses fonctionnements divers. L'éthique, l'esthétique, la symbolique, le droit et l'économie parlent des humains.

Il ne faut pas poser des questions scientifiques sur la symbolique ni confondre la forêt sacrée avec le modèle scientifique utilisé pour rendre compte du fonctionnement de cette même forêt. Ceci n'entraîne cependant pas qu'il faille donner prééminence et surtout pas hégémonie ni aux vérités symboliques, ni aux vérités scientifiques. Un individu pourra sans doute disqualifier l'une ou l'autre, mais collectivement, nous ne pourrions pas faire cela, quelle chance !

Et puis, faut-il le rappeler, les sciences sont filles du temps; un énoncé est vraiment scientifique s'il est réfutable (Popper, 1973). Les sciences, même de la nature, ne sont pas exactes; elles tentent de l'être et demeurent incertaines. Étudier la science « en train de se faire » (Latour) donne des informations sur la science elle-même, informations que l'on ne peut pas obtenir si l'on prend uniquement en compte « la science faite », c'est-à-dire le résultat du processus.

La science s'occupe aujourd'hui de ce qui est vrai ou faux. C'est déjà tout un programme. Au fil du temps, les humains sont parvenus à élaborer des connaissances scientifiques extraordinaires et celles-ci le seront encore plus si elles peuvent être considérées pour ce qu'elles sont réellement : notre meilleure façon contemporaine de distinguer le vrai du faux seulement.

Les pensées métaphysiques, la vérité scientifique, le bien, le beau, le calcul économique, les lois ne sont ni commensurables ni substituables : les envisager tous dans leur spécificité, de manière beaucoup plus explicite que ce que nous avons l'habitude de faire, permettrait de ne pas les prendre l'un pour l'autre et de les relier dans des décisions sociales qui les englobent tous quoi que chaque acteur pris séparément souhaite.

6.3.3 La Nature doit être comprise dans tous ses sens

La Nature est un macro-concept qui réifie un grand nombre de processus et donne à la fois aux humains les ressources dont ils ont besoin pour vivre, une source pour leur

éthique et une cathédrale pour leurs besoins symboliques. L'environnement et la biodiversité sont des mots « clairs » dans le vocabulaire de la gestion liée à la pratique sociale de l'aménagement forestier. Par contre, vouloir gérer la nature, la naturalité et la « wilderness » est un paradoxe. Il ne s'agit donc pas d'essayer de gérer, mais de donner foi aux propos des humains qui parviennent à parler la nature et de saisir cette opportunité pour élargir les horizons et diversifier les décisions.

La nature comme entité est seulement un concept. Il réifie une multitude d'éléments (du sol au climat, du soleil et des océans...), des espèces animales (y compris les humains) et végétales, leurs interactions et la co-évolution de l'ensemble. La magie du langage permet de faire tenir cela dans un seul mot, « la nature ». Et la magie de notre représentation culturelle naturaliste, de sortir un élément (l'humain) pour en faire une réalité séparée. Nous avons donc d'un côté tout ce qui est, sauf nous, et de l'autre, seulement nous. Humaniser l'humanité dans ses relations avec la nature c'est sans doute développer la bienveillance avec ce qui n'est pas nous et pour cela parvenir à voir l'arbre comme un « non-humain vivant » et pas comme une tige ou même « rien » quand ce qui importe c'est la quantité de tiges ou la construction d'une route. Une préoccupation pour l'individu en vie n'est pas une voie pour empêcher de prendre la vie pour assurer la sienne propre : la vie est biophage. Cependant une conscience plus grande de ce fait pourrait peut-être amener une transformation profonde dans notre relation à ce qui vit dans la nature.

L'aménagement forestier se prête bien à cette prise en compte de la multiplicité des sens liés à la Nature. Cela permet d'humaniser des décisions humaines prises AVEC la nature et non d'inventer les mille et une façons de naturaliser les décisions humaines SUR une nature-objet inanimé qui nous appartiendrait.

6.3.4 Aimer ce que nous sommes et lutter contre notre propre barbarie

Faut-il se détester comme espèce pour vouloir faire prendre des décisions par des êtres « neutres » ? Nous ne sommes pas inodores, incolores et insipides.

L'artificiel du monde n'est pas sa laideur ni sa fausseté. Nous sommes une espèce étrange, destructrice et barbare. Mais nous sommes aussi capables du meilleur : de la bienveillance pour ce qui n'est pas nous. Nous avons imaginé l'amour et en avons fait, au fil des traditions de sagesse, un but suprême de l'éthique. Le monde des techniques apporte certainement des effets indésirables et indiscutablement mauvais, mais il permet aussi des merveilles dont nous finissons par ignorer le caractère extraordinaire au fur et à mesure que des techniques toujours plus performantes entrent dans nos vies. L'art restitue une expérience du monde créative exceptionnelle. Aimer ce que nous sommes, c'est refuser de jeter le bébé avec l'eau du bain ! « Aussi étrange que cela sonne, il faut aimer les sciences, les techniques, les marchés, bref l'artificiel d'une Terre dont il faut apprendre à renouveler la face. Prométhée nous sommes, Prométhée nous devons continuer à être. (Latour, 2008, p. 11). Cependant, pour nous aimer mieux, il importe de nous comporter mieux, ce qui implique de penser et d'actualiser, dans des conduites individuelles et collectives, une éthique construite pour faire de notre espèce la véritable conscience du monde. Aimer ce que nous sommes, c'est apprendre à faire preuve de moins de dogmatisme et de plus de bienveillance. C'est honorer les divergences dans une altérité reconnue et valorisée; c'est accepter la complexité du monde et devenir plus libre et plus responsable.

L'essence de l'homme n'existe pas, elle ne tient dans aucune définition : il est appelé à se déterminer lui-même de manière historique et selon les situations où il devient ce qu'il a décidé d'être, pense Heidegger. On pourrait peut-être se pencher aujourd'hui sur la question de ce que nous voulons devenir et générer ainsi une image de nous-mêmes valorisante, qui donne confiance en nos capacités à inventer un avenir avec la nature sur la seule planète connue de nous qui abrite la vie.

6.3.5 Le partenariat avec la nature représente une éthique de l'environnement contemporaine et souhaitable

Les finalités éthiques ne se trouvent pas dans la nature, sauf si nous les y mettons. La vie s'autorégule sans conscience, sans vengeance, sans récompense, sans autre finalité que de

se maintenir sous toutes les formes que le hasard et les mécanismes de l'évolution des espèces permettent. La nature est pur don et elle ne demande rien en retour. Cependant, nous pouvons donner en retour.

Le partenariat implique de prendre en considération les conséquences positives et négatives tant sur l'homme que sur la nature que peut entraîner l'action basée sur une éthique déontologique, appelée aussi parfois éthique de conviction. Au nom de la liberté, on peut en arriver à la dictature et au nom des générations futures, on peut sacrifier celles d'aujourd'hui. Au nom de la biodiversité, on peut sacrifier des vies (tuer les représentants d'une espèce envahissante pour permettre à une autre de se rétablir)... Les valeurs ne sont garantes d'une action éthique que si elles sont mises en perspective dans une éthique pratiquée (Legault, 2006). L'éthique pratiquée prend en compte les valeurs et les conséquences; elle est accompagnée de réflexions humanistes. Enfin, « le plus grand bonheur du plus grand nombre, chacun compte pour un » (éthique conséquentialiste) ne peut exclure les minorités : un choix éthique ne peut pas comporter de victimes.

La nature est autant dans le paradis perdu, la « wilderness », le jardin ou le champ cultivé que dans l'arbre des villes et les vastes forêts fermées d'épinette noire. Il n'y pas lieu de distinguer naturalité anthropique (héritée) et naturalité biologique, mais de rechercher une co-existence possible entre tout ce qui constitue la nature et tout ce qui compose l'humain. Le partenariat avec la nature est une finalité éthique au même titre que le contrat social entre les humains en est une. Et il s'agit bien d'une métaphore. La nature sera toujours muette, mais nous pouvons lui donner une existence propre dans notre imaginaire. Il est sans doute bien plus compliqué d'aller sur la Lune et de rester des mois dans l'espace confiné d'un laboratoire spatial que de voir la nature de notre propre planète comme une partenaire pour co-crée, aujourd'hui, notre destin commun. Autant que faire se peut, évidemment. La planète quant à elle poursuivra son périple autour du Soleil tant que celui-ci ne sera pas devenu trop chaud et trop gros pour empêcher toute vie sur Terre... Mais les temps

géologiques ne sont pas une excuse pour exclure toute réflexion éthique de notre relation à la nature aujourd'hui.

6.3.6 La non-acceptabilité sociale est une opportunité et pas un fléau à éradiquer !

Il faut parfois reconnaître la possibilité d'une catastrophe pour mettre en place ce qui permettra de l'éviter. La non-acceptabilité sociale est de cet ordre; elle dit quelque chose comme « nous allons quelque part où des humains d'aujourd'hui ne souhaitent plus aller, ils sont de plus en plus nombreux, il faut redéfinir les projets sociaux, le lien à la nature, la manière dont nous vivons ensemble ».

Céder au marché le monopole des décisions est une voie qui mène à la non-acceptabilité sociale et heureusement! Le quadrimoteur sciences-techniques-économie-profit (Morin) régule actuellement les fonctionnements habituels ou normaux des sociétés dites occidentales et les font s'enfoncer dans un système qui ne fait plus consensus, qui ne crée pas d'acceptabilité sociale.

Les trois divinités conjointes : l'Efficacité (technique), la Rentabilité (économique) et l'Objectivité (scientifique) (Latour, 2003, p. 4 du pdf), devraient être revisitées parce que l'histoire de l'Occident montre que ces déesses ne peuvent éclairer à elles seules nos décisions effectives et nos représentations multiples du monde, malgré le fait que nous nous y référons de manière massive. La rentabilité n'a pas de sens dans l'expérience du sublime et de la « Frontier ». La naturalité ne s'acquiert pas sur le marché; l'expérience mystique d'une forêt cathédrale n'a pas de valeur monétaire et ne s'explique pas scientifiquement. L'objectivité est mise à mal depuis l'émergence de la physique quantique. Quant à l'efficacité... tous les chercheurs qui se penchent sur la gestion de projets, par exemple, savent que leurs savoirs procéduraux si bien construits tiennent mal leurs promesses, en pratique, lorsqu'ils entrent en interaction avec des acteurs sociaux.

Et tout ceci n'est en aucun cas une raison pour rejeter ces « déesses » que nous sommes bien la seule espèce à invoquer. C'est plutôt une explicitation qui permet de les réorienter. Les techniques peuvent ainsi être revisitées pour une efficacité complexe, la rentabilité peut s'évaluer et pas seulement mathématiquement, par rapport à des valeurs tant éthiques que monétaires. L'objectivité peut prendre le chemin conscient de l'intersubjectivité. Et puisque nous inventons nos déesses, peut-être pourrions-nous en générer d'autres qui permettraient assez paradoxalement d'humaniser l'humanité : l'amour, la bienveillance et l'altérité par exemple.

Les changements proposés par les diverses parties prenantes ne mènent pas à l'acceptabilité sociale. Certains acteurs veulent une évolution; le développement durable en est un bon exemple. L'évolution, ce serait de continuer sur le chemin du développement basé sur une logique comptable et un utilitarisme qui laissent derrière eux un nombre croissant de victimes, tout en permettant à la majorité grandissante de bien ou très bien vivre. Et certains n'en veulent plus.

D'autres acteurs veulent une révolution qui consisterait à recommencer tout à zéro sur une autre base, dans des petites communautés autosuffisantes, avec juste les techniques nécessaires et une vie sociale basée sur l'entraide. Et certains n'en veulent pas.

Pour penser le changement, nous préférons l'idée de la métamorphose (Morin, 2007). La métamorphose, c'est une manière de voir le changement comme une bifurcation, une substitution de voie qui permettrait d'aller ailleurs avec le meilleur de ce que nous sommes : des êtres complexes disposant du meilleur de nos techniques, celles qui actualisent le partenariat avec la nature, et le meilleur de notre éthique, l'amour. Et personne n'en parle de cette façon.

La métamorphose du papillon est génétiquement programmée. Elle permet en même temps « la mort » de la chenille et « la naissance du papillon ». Mais la métamorphose des sociétés

humaines « est aléatoire, incertaine, et elle est tributaire des dangers du chaos qui lui est pourtant nécessaire » (Morin, 2007, p. 16). C'est en cela que la non-acceptabilité sociale est une opportunité : « l'humanité possède en elle les vertus génériques qui permettent des créations nouvelles ; s'il est vrai que les vertus sont endormies, inhibées sous les spécialisations et rigidités de nos sociétés, alors les crises généralisées qui les secouent et secouent la planète pourraient permettre la métamorphose devenue vitale » (Morin, 2007, p. 16).

L'idée de métamorphose pointe le doigt sur un changement souhaitable : celui des finalités éthiques qui sont à l'origine d'une bifurcation indispensable qui tient compte de ce que nous sommes et de ce qu'est la nature. De plus, on ne peut pas dit E. Morin, fabriquer un monde noble avec des moyens ignobles. La bifurcation implique donc aussi de s'interroger sur ce qui est acceptable dans les conduites humaines pour arriver à des finalités nobles.

6.3.7 Se METTRE d'accord est un choix laborieux

« Se mettre d'accord est, par différence avec le seul fait d'être d'accord, le résultat de l'effort rationnel conscient » (Dulau, 2008, p. 136)

Honorer nos divergences, saisir l'opportunité de la non-acceptabilité sociale pour apprendre l'altérité et la complexité du monde et des humains est un travail ardu auquel on ne peut pas s'atteler une fois pour toutes. Aimer, apprécier ou tout au moins supporter l'autre dans ce qu'il apporte et dans ce qu'il est, loin de l'évidence de la loi de la jungle, exige de chacun des qualités humaines aujourd'hui tantôt valorisées, tantôt décriées. Avec l'objectif de se mettre d'accord, l'Autre est une opportunité pour plus de conscience, moins de dogmatisme et d'autojustification et plus de bienveillance. La recherche et l'atteinte d'un accord exigent beaucoup de persévérance; elles conscientisent, engagent et responsabilisent.

Cependant, dans les controverses socio-environnementales et dans les situations de non-acceptabilité sociale, nous le faisons mal. La polarisation des débats et la moraline⁶¹ laissent quelques gagnants et surtout, beaucoup de perdants, dans des combats dont les acteurs sortent épuisés et amers.

Dès lors, se mettre d'accord doit s'apprendre.

6.3.8 Nous ne partons pas de rien

Le changement à mettre en place n'est ni une évolution, ni une révolution, c'est une métamorphose : beaucoup des changements nécessaires sont déjà là, peut-être mal nommés, peut-être mal connus, peut-être mal pensés...

Le concept de « forêt souhaitée » n'est pas d'usage courant. Pourtant, les efforts des acteurs de l'aménagement forestier tendent à co-crée avec la nature la forêt de demain. Les aires protégées sont une décision de gestion pour maintenir des écosystèmes dans l'état dans lequel la nature les place sans notre intervention, comme si nous étions capables de nous extraire de certains écosystèmes pour qu'ils gardent leur naturalité. On plante là où on sait que la forêt ne se régénère pas à l'identique. Même avec le processus de regard vers le passé que représente « la forêt pré-industrielle », les acteurs cherchent un modèle à reproduire pour que la forêt de demain soit plus conforme à leur vision intime de la forêt de l'avenir, mais cet idéal n'est pas très clair. Et de toute manière, ce n'est pas de cette façon qu'ils en parlent. La forêt pré-industrielle est une forêt à imiter pour faire comme la nature et non pour co-crée avec elle. Dans cette bifurcation se trouve le changement de type métamorphose qui est la porte d'entrée du concept de « forêt souhaitée ».

⁶¹ « La moraline (j'emprunte ce terme à Nietzsche) est la simplification et la rigidification éthique qui conduisent au manichéisme, et qui ignorent compréhension, magnanimité et pardon. Nous pouvons reconnaître deux types de moraline : la moraline d'indignation et la moraline de réduction qui, du reste, s'entrent nourrissent » (Morin, 2004, p. 57)

Médiagraphie : Forêt souhaitée

Barette, C. (2006) *Mystère sans magie. Science, doute et vérité : notre seul espoir pour l'avenir*. Québec, Multimondes

Cronon, W. (1995). *The Trouble with Wilderness; or, Getting Back to the Wrong Nature*, Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature, New York: W. W. Norton & Co., 1995, 69-90
http://www.williamcronon.net/writing/Trouble_with_Wilderness_Main.html

Delord, J. et Sébastien L., « Pour une éthique de la dette écologique », *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement* [En ligne], Volume 10 Numéro 1 | avril 2010, mis en ligne le 22 avril 2010.

Dulau, P. (2008). *Heidegger, pas à pas*, Paris, Ellipses.

Gadamer, H.-G., Welte, B. & Couturier, F. (1990) *Herméneutique : Traduire, interpréter, agir*, (Montréal, Fides).

Latour (2003). Le rappel de la modernité – approches anthropologiques. Conférence dans le séminaire Descola. Ethnographiques. <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/91-DESCOLA-COLLEGE-FR.pdf>

Legault, G. A., *Professionnalisme et délibération éthique*, Presses de l'Université du Québec, Québec, 2006.

Morin, E. (2007). *Vers l'abîme?*, Paris, L'Herne.

Popper, K. R. (1973) *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot.

Riffon, O. (2011). *Une typologie du développement durable*, *Liaison Énergie Francophonie*, numéro spécial Rio +20 En ligne :
<http://www.ifdd.francophonie.org/ressources/ressources-pub-desc.php?id=426>

Simard, L. (2005). *Le débat public en apprentissage : Aménagement et environnement : Regards croisés sur les expériences françaises et québécoises*, Paris, L'Harmattan

Stengers I. (2009). *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient. Les empêcheurs de tourner en rond*, La découverte.

Conclusion

Les controverses socio-environnementales et la non-acceptabilité sociale qui les génèrent sont des opportunités sans précédent pour mieux comprendre les humains et pour prendre des meilleures décisions dans la nature. Elles sont aussi l'occasion de constater que collectivement, nous sommes les porteurs de reliquats de plusieurs traditions, de plusieurs cultures et des pensées de ces humains qui nous ont précédés. Nous ne pouvons que nous inscrire dans notre époque, mais nous pouvons être éclairés des bibliothèques d'hier et des avis de tous les humains d'aujourd'hui porteurs d'idées si différentes et parfois si divergentes.

La nature n'est jamais « nue », pas même dans le discours scientifique : le concept est habillé en fonction des cultures et des humains qui la regardent, la contemplent, la décortiquent et veulent la connaître dans son essence ou dans son utilité. Le travail montre que le concept de nature dans ses sens contemporains est polysémique et qu'il est relié à d'autres concepts dont les définitions varient en fonction des personnes, des organisations et au fil de l'histoire (l'environnement, la biodiversité, la wilderness mais aussi la science, l'éthique, les techniques et l'art).

L'idée de forêt souhaitée ne va pas de soi : cette manière d'envisager le but à atteindre par l'aménagement forestier est bien moins répandue explicitement que le recours au passé pour définir ce qui est souhaitable de maintenir ou de restaurer dans la nature. Par exemple, la forêt préindustrielle est ainsi le cadre de référence pour la gestion écosystémique. Cependant, cette manière d'envisager l'aménagement forestier pose problème pour deux raisons. D'abord parce que la référence exclut l'activité humaine de grande envergure qui est justement l'objet de l'aménagement forestier aujourd'hui. Et ensuite parce que la forêt préindustrielle est une photo de ce qu'est devenue la forêt au fil des millénaires, une photo de ce moment particulier sans que l'on ne puisse jamais affirmer que la nature aurait reproduit cet écosystème après des perturbations naturelles si l'homme n'était pas intervenu

avec des coupes. Réfléchir l'aménagement forestier en termes de forêt souhaitée nous semble a priori plus réaliste : cette forêt peut inclure tous les critères contemporains liés à la gestion, y compris l'obligation légale et morale d'envisager la protection de la nature et la prise en compte de la nature comme ayant une existence propre indépendamment de ce que les humains peuvent en retirer comme bénéfices.

Nous proposons donc d'établir une logique de raisonnement qui permettrait aux décideurs de s'inspirer du pourquoi radical de la non-acceptabilité sociale et des nombreuses connotations des mots « développement » et « nature ». Le pourquoi radical semble aujourd'hui tenir en deux hypothèses : nous avons pris conscience de l'importance de prendre en charge la destinée planétaire et nous n'aimons pas ce que nous sommes devenus dans la nature. Nous avons rappelé qu'il importe d'avoir conscience des finalités éthiques poursuivies pour ne pas se perdre dans la complexité du monde et justifier n'importe quelle décision.

Nous avons tenté de jeter les bases du concept de forêt souhaitée ou plutôt d'en établir le cadre. La forêt souhaitée est une vision de ce que devrait être la forêt. Elle implique de s'appuyer autant sur la science que sur les autres représentations portées par les humains à propos de la forêt et aussi de prendre en compte le concept polysémique de Nature dans tous ses sens et avec toutes ses implications notamment les techniques et l'art. D'une manière beaucoup plus impertinente, nous proposons aussi d'aimer ce que nous sommes et de définir ce que nous voulons devenir comme espèce sur la planète qui abrite toutes les formes de vie connues de nous. Dans la continuité de cette proposition, nous pensons que l'idée du partenariat avec la nature représente l'éthique de l'environnement la plus pertinente.

Nous voyons la non-acceptabilité sociale comme une chance pour avancer vers le partenariat avec la nature et le projet ambitieux d'humaniser l'humanité. Cependant, nous savons aussi que se mettre d'accord est un choix et qu'il est laborieux, qu'honorer les divergences est

beaucoup plus difficile que camper sur ses positions. Et heureusement, nous remarquons que le changement souhaitable est de l'ordre de la métamorphose et que s'il reste des choses à faire, le plus important est de changer de voie et pour cela de mettre une finalité consciente à nos activités dans la nature.

Nous ne sommes pas sur la Terre depuis très longtemps, par rapport à d'autres espèces, cependant nous l'avons transformée radicalement (ce que nous partageons avec d'autres espèces) et surtout délibérément et à notre avantage. Délibérément, librement et intentionnellement nous avons acquis grâce aux sciences et aux techniques autant la possibilité de détruire la nature que de la co-crée. Aujourd'hui nous pouvons délibérément, librement et intentionnellement choisir de co-crée avec la nature le destin planétaire.

Laissons Heidegger conclure cette recherche documentaire : « Le temps est le sens de l'être qui s'axe à partir de l'avenir, mais l'avenir n'est pas ce qui succède au présent, c'est la source originelle vers laquelle toute histoire remonte comme à son lieu natif. L'avenir n'est pas ce qui vient après, c'est ce qui a toujours déjà lieu : ce qui recèle secrètement en une réserve invisible le sens de notre vie (Dulau, 2008, p. 64-65).